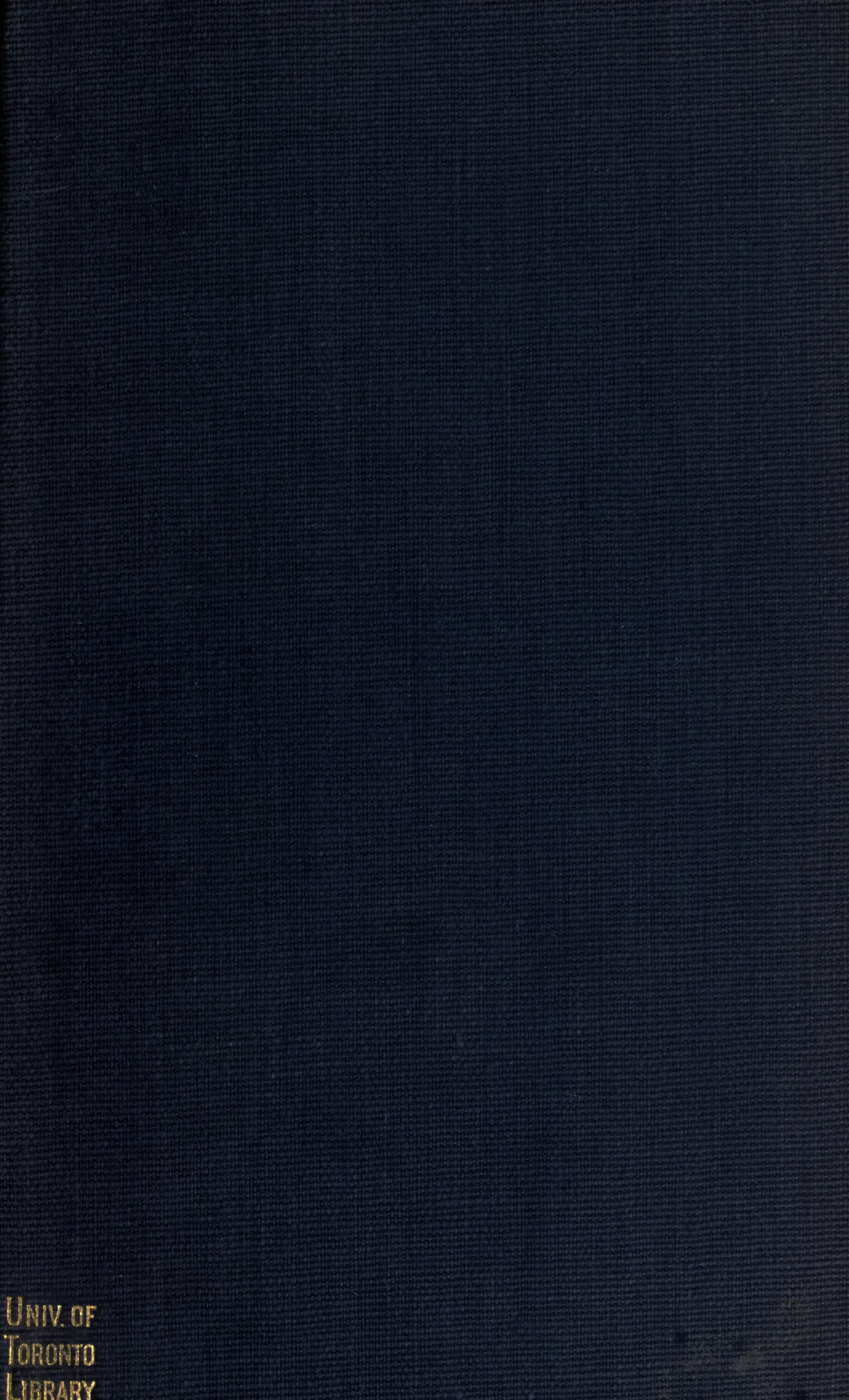
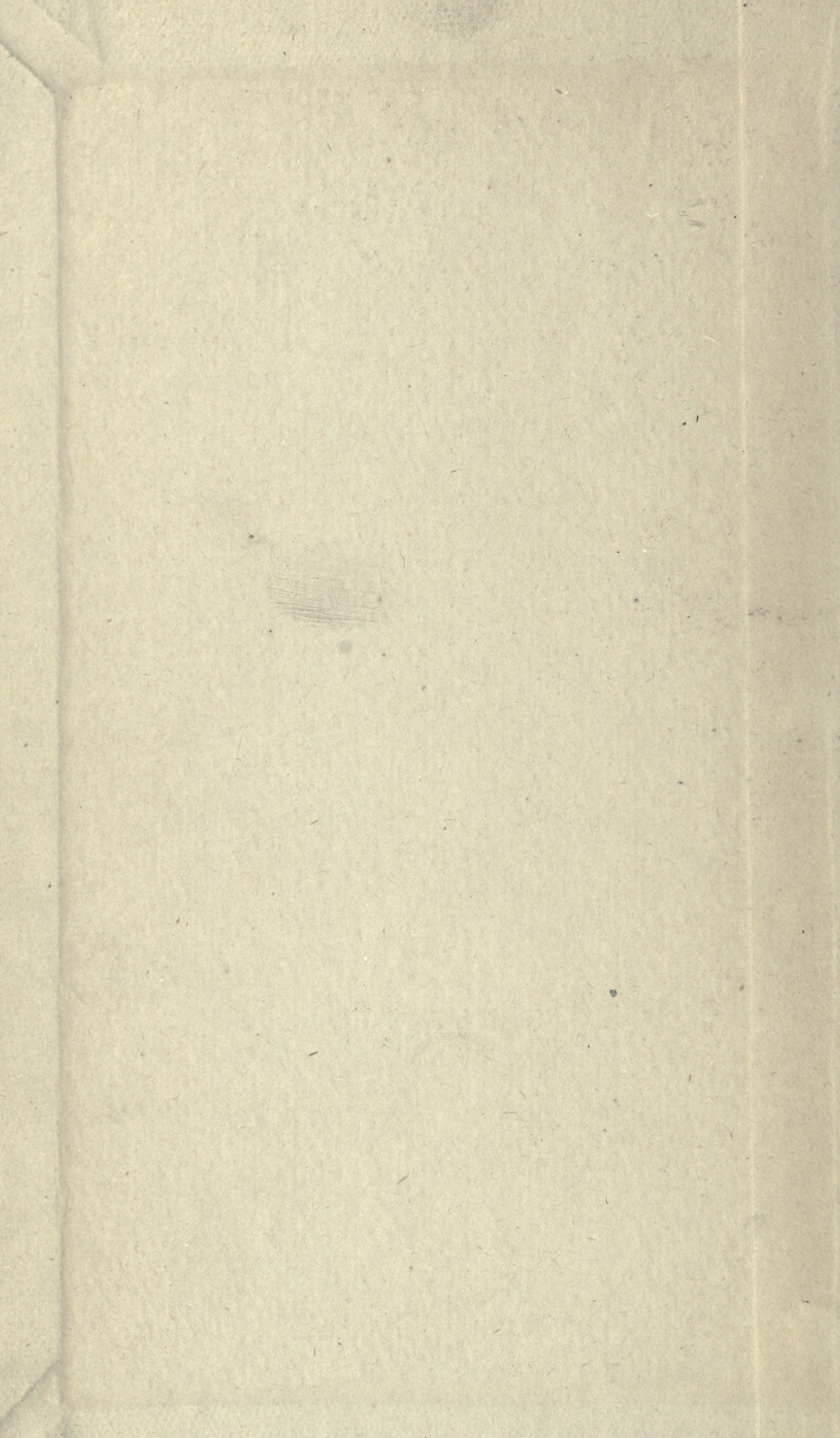
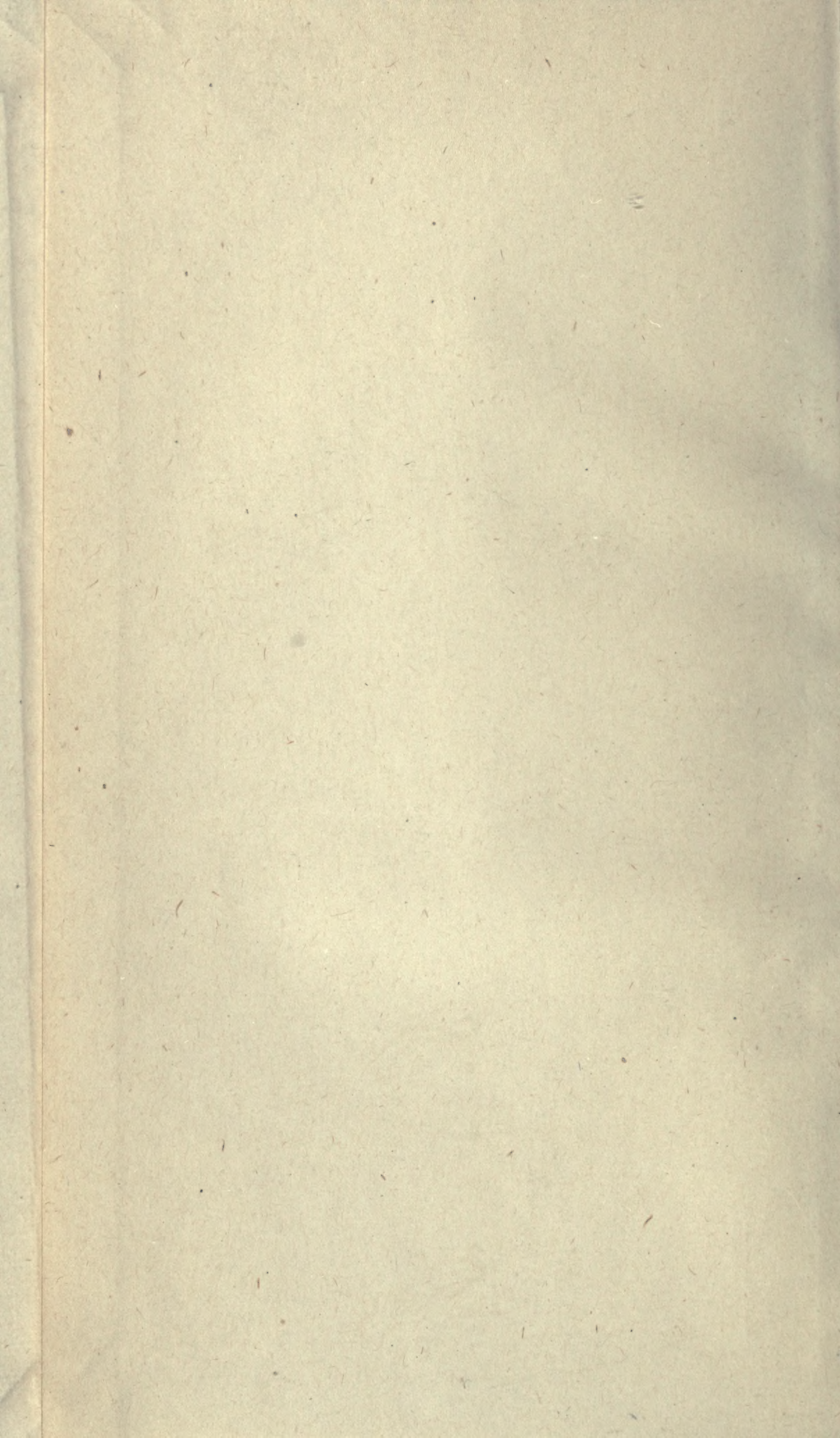
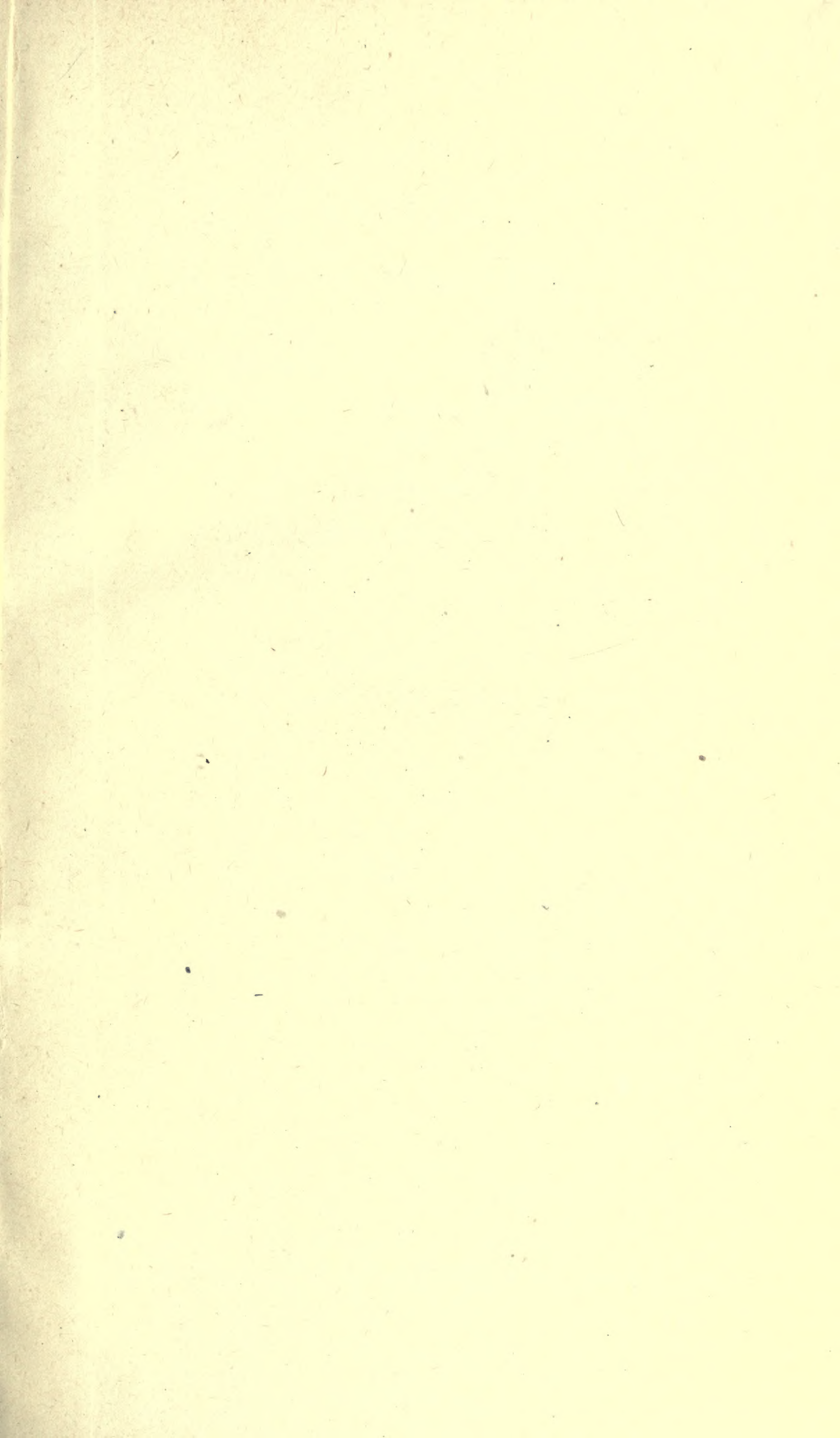
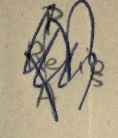












ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

SIEBZEHNTER BAND
MIT 1 ABBILDUNG IM TEXT

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1914



Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

I Abhandlungen

Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen

Von **Nathan Söderblom** in Leipzig

I

Warum liegt der Mensch im Schlaf und im Tode so sonderbar stille? Die Antwort des primitiven Menschen lautet: Weil ihn das Belebende zeitweilig oder dauernd verlassen hat. Wie kommt es, daß man im Traume weit herumstreifen kann? Die Antwort des primitiven Menschen ist: Die Seele wandert, während der Körper ruht. Mit Recht werden derartige Erfahrungen im Schlaf und Wachen herangezogen, um den Ursprung des Seelenglaubens, des Animismus, zu erklären. Aber in der neuesten Anthropologie tritt die Überzeugung immer mehr hervor, daß der Animismus nicht restlos aus den genannten Erscheinungen zu erklären ist; man nimmt an, daß Träume bei der Entstehung des sog. Animismus eine viel bescheidenere Rolle gespielt haben, als man gemeint hat.

Wedelt der Hund mit dem Schwanze? Oder wedelt der Schwanz mit dem Hund? Ob der Hund das weiß? Nach Marett, der das Beispiel gab[1], bedeutet der Animismus — die Vorstellung von einer oder mehreren Seelen im Menschen —, daß der Mensch es weiß. Er beginnt sich selbst als wollendes und handelndes Subjekt aufzufassen. Insofern dieses dämmernde Bewußtsein, Ursache absichtlicher Handlungen zu sein, das menschliche Individuum und was wir im höheren Sinne die

[1] In einer Vorlesung in The Summer School of Theology in Oxford 1912.

menschliche Persönlichkeit nennen, ausmacht, muß der Animismus für das spezifisch menschliche Dasein damals als grundlegend angesehen werden.[1] Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, was der Animismus — in den man ungenauerweise sowohl die Belebung toter Gegenstände (Animatismus) wie die Beseelung von Menschen, Tieren, Pflanzen, Dingen mit einschließt — für den Gottesglauben bedeutet. Vom Animismus wird auch die Gottheit als Willenseinheit aufgefaßt.

Aber kein Schlüssel öffnet alle Schlösser. Der Animismus allein vermag uns nicht die geistige Welt und die Riten der Primitiven zu erklären. Und zwar erklärt der Animismus weder das neuerdings vielbesprochene Mana, die unpersönliche 'Macht', noch die 'Urväter' oder die hohen, von mehreren Beobachtern und Forschern als urmonotheistische Gottesgestalten betrachteten Wesen der primitiven Vorstellung. Wir müssen die beiden letztgenannten Vorstellungen kurz angeben.

Ein Pferd muß sich mehr als das sonst seine Art ist, anstrengen, um die Last nach Hause zu ziehen. Irgend jemand, heißt es dann, hat das Pferd 'verneidet'. Der schwedische Bauer hat dafür noch den Ausdruck des primitiven Menschen: dem Pferde — oder auch einem Menschen — wurde seine 'Macht' gestohlen. Das Tier oder der Mensch ist 'maktstulen'. Hier spukt noch im Volksaberglauben eine Vorstellung, welche wohl die wichtigste ist, um die Welt der Primitiven uns zu eröffnen. Die alten Nordländer nannten es 'hamstoli': wem der Ham gestohlen ist. Die genaue Analyse, welche der englische Missionar Codrington 1891 über das Mana der Melanesier veröffentlichte, hat in unserer Auffassung der primitiven Magie und Religion Epoche gemacht. Das Mana heißt die geheimnisvolle Kraft, die gefährlich sowohl als wertvoll gewissen Menschen, Tieren, Gegenständen und Seelen innewohnt. Seitdem haben wir von

[1] W. Mc Dougall *Body and Mind. A history and a defense of animism,* London 1911 S. 1ff.

dem Orenda[1] der Irokesensprache, dem Wakanda[2] der Siouxindianer und anderen analogen Worten viel gehört. Sie drücken vielmehr eine Eigenschaft als ein Wesen aus oder, genauer, einen Gegenstand oder ein Geschöpf in seiner Eigenschaft sonderbar, übermenschlich zu sein. Wakanda wird von Donner, Blitz, Sternen, Winden, von den Zederbäumen, von den Schamanen ausgesagt. Das Pferd ist der 'Wakandahund'. Ein tüchtiger Medizinmann hat viel Orenda usw. Vor allem findet sich nämlich dieses von den Primitiven gefürchtete und ersehnte Mana in den Schamanen-Häuptlingen und im Zauberspruch, in der kräftigen heiligen Formel. Früher wurden solche Worte mit Gott, Geist übersetzt, wie das Ma-ni-do der Algonkiner, 'der große Geist', den Longfellow in Hiawatha verewigt hat. Aber näher besehen handelt es sich öfters um etwas Unpersönliches. Bisweilen ist der Zusammenhang mit einem konkret aufgefaßten göttlichen Wesen deutlich. Der schwedische Kongomissionar Laman schreibt mir vom Nzambi, dem bekannten Urheber bei den Kongostämmen: „Wenn der Eingeborene etwas 'Kianzambi, d. h. Nzambi's, nennt, bezeichnet er damit etwas dem Menschen Gefährliches, Unbrauchbares, Giftiges usw., oder was mit nötiger Vorsicht behandelt werden muß." Aber das ist nicht die Regel. Mit der Seele oder dem Geiste ist die Kraft auch eng verbunden. Manitu tritt als Geisteswesen, aber auch als zauberkräftige Sache, sonderbares Tier u. a. auf. Und man kann bisweilen, wie bei den sog. Fetischen, Minkisi, des Kongogebietes im Zweifel sein, ob Geister in ihnen hausen oder ob sie kraftgeladene, 'medizinische' Gegenstände sind. Aber mit der Seele ist die Macht doch nicht immer zu verwechseln. Schon Codrington machte die entscheidende Beobachtung: nicht alle Seelen besitzen Mana. Wenn der Animismus voll entwickelt ist, hat jedes

---

[1] J. N. B. Hewitt *Orenda*, in *American Anthrop.* N. Ser. 4 (1902) S. 33 ff.

[2] W. J. Mc Gee *The Siouan Indians* in XV *Rep. Bureau of Ethnology* S. 181 ff.

Ding und Wesen, jedes Einzelwesen und Gesamtwesen, seine Seele — Ka, Frawaschi, Atua usw. Aber daraus folgt nicht, daß alles außerordentlich oder übernatürlich ist. Weiter haben mehrere Sprachen ganz andere Worte, um die Seele und den Geist zu bezeichnen. Die Manaworte, zu denen auch das schon 1844 von Meinicke in seiner Tragweite erkannte polynesische Tabu — 'das besonders Gemerkte' — und nach Wilhelm Grönbechs feiner Analyse[1] die Hamingja — 'das Glück', 'das Los' der alten Nordmänner — gehören, bezeichnen eine Art von Kraftsubstanz, die man nur nicht anachronistisch als einen primitiven Pantheismus deuten darf. Die betreffenden Worte können verschiedene Bedeutungen haben: 'sehr stark, sehr groß, sehr alt, gefährlich, zauberkräftig, übernatürlich, göttlich', oder substantivisch: 'Glück, Macht, Gottheit'. Das Gemeinsame scheint die Bedeutung 'außerordentlich' zu sein. Mana, tabu usw. heißt das nicht leicht zu Nehmende. Der Ursprung scheint die individualpsychologische Reaktion gegen das Erstaunen- oder Furchterregende, Ungewöhnliche und Unheimliche zu sein. Bei den uns bekannten Primitiven hat schon die Gesamtpsychologie daraus eine Art von Gemeinvorstellung gemacht, die von der Gesellschaft in einer Menge fest geregelter Riten und Maßregeln zu Schutz, Lebensbeförderung und Schädigung der Feinde verkörpert worden ist. Somit hat die Seele eigentlich eine andere Herkunft als das Mana. Die 'Macht' kann weder als eine Zusammenfassung der Seelen (Durkheim), noch als eine später in individuelle Seelen zerteilte Substanz erklärt werden. Mündet der Animismus in eine Überzeugung, daß die wahre Wirklichkeit nicht das den Sinnen Zugängliche, sondern etwas Feinmaterielles, Unsichtbares oder — in der späteren Entwicklung — Geist ist, so liegt im Mana der Beginn der Idee vom Übernatürlichen. Nicht selten werden die betreffenden Worte mit 'übernatürlich' wiedergegeben. Jedoch der Gedanke an etwas über die Natur Erhabenes geht den Primitiven ab.

[1] *Midgaard og Menneskelivet.* Kopenhagen 1912, S. 101 ff.

Als dritte Hauptvorstellung der primitiven Magie und Religion bezeichne ich die Urväter oder Allväter. Man hat versucht, sie auf christliche oder islamische Einflüsse zurückzuführen. Diese Erleichterung des Problems ist leider bei unserer gegenwärtigen Kenntnis in mehreren Fällen ausgeschlossen. Über Bājāmi oder wie die südostaustralischen Urwesen alle heißen, ist in der letzten Zeit viel wissenschaftliche, auch viel unwissenschaftliche Tinte geflossen. Oft werden erst in den Mysterien der wahre Name und das Wirken des großen halb oder ganz menschenähnlichen Wesens mitgeteilt, während Weiber und Kinder mit falschen Märchen abgespeist werden. Der Urvater wird als großer Medizinmann vorgestellt, der, in der Regel, aber nicht immer, einst Menschen, Bäume, Tiere, Gebirge machte, die heiligen Tänze und die Eheregeln einrichtete und die Gebote gab. Seitdem ist er fortgegangen.

Auch die Zentralstämme kennen Urväter der Totemklane, bald Tiere und Pflanzen, bald halb menschlich, aus deren Körpern Menschenkeime oder Seelen herauskamen oder welche aus unförmlichen Klumpen die Menschen zuschnitten. Schon hier treten die zwei Möglichkeiten hervor, welche die ärmliche menschliche Einbildung besitzt, sich eine göttliche Herkunft zu denken, nämlich Emanation und Schöpfung. Außerdem verfertigten die Urwesen auch Bergrücken, Sümpfe und alles, dessen Ursprung einer Erklärung bedarf, und während ihrer Wanderungen führten sie zum ersten Male die heiligen Tänze und Riten auf.

Solche Verfertiger oder Allväter sind bekanntlich nicht auf Australien beschränkt, sondern finden sich in der Regel bei den Primitiven.

Ihre jetzige Berühmtheit verdanken diese Urwesen dem im Juli 1912 verstorbenen schottischen Schriftsteller und Polyhistor Andrew Lang, der hinter seiner spielenden Ironie das warme Herz eines Romantikers verbarg. Daß sein dogmenfeindlicher Intellekt sich gegen eine abgeblaßte Evolutions-

theorie sträubte, soll man ihm nicht verübeln. Aber er idealisierte beide übermäßig, sowohl die Primitiven wie ihre Urwesen, und sah in diesen den einen göttlichen Schöpfer und Richter. In der Tat haben wir es hier nicht mit einem Gotte oder mit Göttern zu tun, denn sie empfangen in der Regel keinen Kultus. Urmonotheismus ist eine um so mehr irreleitende Bezeichnung, als diese Wesen bisweilen in der Mehrzahl vorkommen. Ihre Hoheit kontrastiert gegen die geringe Bedeutung, welche sie neben den näheren und wirksameren Ahnen, Geistern und Naturgöttern im religiösen Leben der Primitiven haben. Gebetsrufe an sie kommen vor, aber als impulsive Äußerungen des Gemütes in Not und Gefahr, nicht als geordnete Riten. Auf den niedrigeren Stufen entwickelten sich Religion und Moral relativ unabhängig voneinander; aber hier besteht schon in der primitiven Religion ein gewisser Zusammenhang, indem die Gebete, welche bei der Einweihung den Jünglingen eingeprägt werden, von den Urwesen herrühren.[1]

Die Naturerklärung ist ebenso unmöglich wie die Anleihetheorie. Naturerscheinungen wie Himmel, Sonne, Donner, Regen können leicht mit den Urwesen verbunden werden. Aber diese Wesen bleiben unverständlich, solange man mit der Grundbedeutung Himmel oder Sonne oder Donner usw. operiert. Aber gehen wir von der Vorstellung des Ursprungswesens aus, dann stimmt alles überein. Ist jemand dort im Himmelslande — dann erkennt man leicht seine Stimme oder seine Zischgeräte (sein Schwirrholz) oder sein Korrobori, seinen heiligen Tanz, im Donner, seine Pfeile im Blitz, seine Weiber und Kinder oder seine Lagerfeuer in den Sternen; warum nicht ihn selbst in Sonne oder Mond?

Die sonderbare Mischung von Tier und Mensch in den Ursprungswesen bleibt unverständlich, solange man ihren Ursprung in einer Naturerscheinung sucht. Das Rätsel löst sich,

[1] Söderblom in *Nordisk Tidskrift* 1906, S. 163 ff.; in *Ymer* 1906, S. 229 f.; in *Religion und Geisteskultur* 1907 S. 315 f.

sobald man sieht, daß mehrere dieser Wesen den Ursprung von Menschen und Tieren erklären sollen, und zwar die Verwandtschaft zwischen dem Klan und seinem Totemtier.

Man hat auch versucht, die Urheber als Vorfahren oder Geister zu deuten. Doch von Geistern und Seelen kann keine Rede sein. Die Wesen vom Bājāmitypus unterscheiden sich deutlich von den bei denselben Stämmen bekannten Geistern. Sie sind überhaupt nicht tot, sondern wanderten fort, als sie mit ihrer Arbeit fertig waren. W. Wundt schreibt in seiner großzügigen Synthese der modernen Religionsforschung, in seiner Völkerpsychologie, von den Mura-muralegenden im südlichen Zentralaustralien[1]: „Diese Mura-mura sind phantastische Wesen früherer Zeiten, die den jetzigen Generationen Zauberwerkzeuge zurückgelassen und die Vorfahren in den Zauberzeremonien unterrichtet, daneben auch nach einzelnen Sagen sich Totemtiere geschaffen haben oder selbst sich in Totemtiere verwandelten.“ Diese genaue Wiedergabe der Tatsachen muß des Verfassers eigene Theorie von menschlichen und tierischen Vorahnen wohl ein wenig modifizieren. Denn Wesen, die ‘geschaffen haben’, sind keine Ahnen im eigentlichen Sinne. Einer der früheren Ansiedler in Südostaustralien erzählte, wenn man einen Kamilaroi fragte: „Wer hat dich gemacht?“, antwortete er: „Bājāmi, denke ich.“ Die Kongofrau erzählte dem Missionar, „daß Niambe[2] alles gemacht hat: die Bäume da, den Berg, diesen Fluß, die Ziegen und die Küchlein hier.“

Wer ist imstande, etwas Merkwürdiges zu leisten? Antwort: Der Medizinmann, der Magier — ‘Schwarzdoktor’ —, der Priester, der Klan- oder Stammeshäuptling. Als solcher wird auch das Urwesen gern vorgestellt.

In den Zwangsinnungen unserer religionsgeschichtlichen Nomenklatur können diese Ursprungswesen nicht ohne Gewalt-

---

[1] *Elemente der Völkerpsychologie*[2], Leipzig 1913 S. 229. Vgl. *Völkerpsychologie* II, *Mythus und Religion* 2 S. 347 ff.

[2] Vgl. R. H. Nassau *Fetichism in West Africa*, London 1904 S. 33 ff.

samkeit untergebracht werden. Um ihre Eigenart zu bezeichnen, möchte ich den Ausdruck 'Urheber' vorschlagen.

Die drei genannten Vorstellungen der Primitiven: der Geist oder die Seele, die Macht, der Urheber, streiten in der gegenwärtigen Forschung um die zeitliche und begriffliche Priorität.

Andrew Langs ritterliches Eintreten für die vernachlässigten Urheber wird von Pater W. Schmidt mit der schweren Artillerie seiner ethnographischen und linguistischen Gelehrsamkeit fortgesetzt.

Die Priorität des Animismus hat immer noch bedeutende Vertreter. Was den größten, W. Wundt, betrifft, muß doch in Betracht gezogen werden, daß er zwischen der Körperseele und der freieren Seele unterscheidet und somit die animistische Theorie modifiziert hat.

Mehrere Forscher, wie der berühmteste Primitivologe unserer Generation, J. G. Frazer, und der Pfadfinder in der mexikanischen Religion, K. Th. Preuß, haben verschiedentlich gezeigt, daß viele magische und religiöse Riten bei den Primitiven vom Seelen- und Geistesglauben unabhängig sind. Das bedeutet für unsere Wissenschaft einen erheblichen Fortschritt, aber das beweist nicht, daß es jemals eine voranimistische Periode gab. Wir kennen wenige Stämme und keine Zeitperiode, wo nicht Urheber bekannt sind, keine Zeit oder Völkerschaft, wo nicht das 'Mana' verwertet und das Tabu gefürchtet wird, keine, wo man nicht Naturgegenstände als lebendige Wesen auffaßt, Geister kennt usw., wenngleich es vielleicht Stämme gibt, die keinen Seelenglauben in eigentlichem Sinne haben.[1]

II

An der Entstehung und Entwicklung des Gottesglaubens in eigentlichem Sinne und der höheren Gotteserkenntnis sind

---

[1] Vgl. K. T. Preuß *Die Nayarit-Expedition* I (über die Coraindianer), Leipzig 1912, S. LIII.

nicht nur die Belebung (Animatismus) und Beseelung (Animismus), sondern alle drei kurz skizzierten Grundvorstellungen beteiligt gewesen. Ich werde das an zwei großen Beispielen zeigen. Nachdem ich die hier zu erwähnenden Beobachtungen und Gleichungen längst gemacht hatte, war ich überrascht, sehen zu müssen, wie charakteristische Unterschiede der verschiedenen Hauptkulturen der Weltgeschichte sich eben in der Fortbildung der einen oder der anderen der primitiven Vorstellungen kundtun.

Von berufenster Seite[1] wird hervorgehoben, daß bis jetzt keine befriedigende Erklärung der Herkunft und des ursprünglichen Charakters des chinesischen Obergottes gewonnen ist. Seit unvordenklicher Zeit wird dem 'Herrscher', Ti, in verstärkter Form 'dem höchsten Herrscher' oder 'dem Herrn in der Höhe', Schang Ti, oder, wie er öfter genannt wird, 'dem Himmel', T'ien, offizielle Huldigung dargebracht. Man hat diesen, alle sonstigen Gottheiten des straff — in bureaukratischer Ordnung — geregelten Systems des Staatskultus überragenden Gott aus der Ahnenverehrung oder aus der Natur oder als einen Zusammenfluß von beiden erklären wollen.

Von der Bedeutung des Ahnendienstes in China wird die erste Erklärung nahegelegt. Aber zwischen dem Kultus des Himmels und der Erde einerseits und den Riten an die Vorfahren andrerseits wird ein klarer Unterschied durchgeführt. Schang Ti oder T'ien ist keine Seele. Weiter ist Schang Ti derselbe geblieben trotz des Wechsels der Dynastien und ihrer Vorfahren. Und Schang Ti bezeichnet immer Gott, wenngleich Ti auch von den mythischen Kaisern und seit 221 v. Chr. vom regierenden Kaiser gebraucht wird.

Die Naturerklärung ist nicht glücklicher. Das älteste Zeichen für T'ien stellt eine menschliche Gestalt, keinen Naturgegenstand dar. Ich wage selbst der ketzerischen Meinung Ausdruck zu geben, daß eine so wenig greifbare Vorstellung wie der

[1] J. I. M. de Groot in Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch*[3] I, S. 61 f.

Himmel in der Regel nicht bei der Bildung von Gottheiten primär gewesen ist. In China bleibt auch bei der Naturerklärung der Name 'höchster Herrscher' rätselhaft.

Die Unwahrscheinlichkeit zweier ursprünglich gesonderter Gottheiten hat Grube dargelegt. Die Ausdrücke sind in den Quellen durchaus identisch. Aber der Gebrauch des persönlichen Namens nimmt schon in den klassischen Urkunden allmählich ab. T'ien wird immer mehr vorwiegend. Es scheint sich hieraus zu ergeben, daß die ursprüngliche, altehrwürdige persönliche Bezeichnung dem sekundären, aus Schang Tis Wohnort und Wirksamkeit hergeleiteten Namen 'Himmel' gewichen ist.

Den Tatbestand haben schon die Jesuitenmissionare vor mehr als drei Jahrhunderten im Prinzip richtig erkannt und gewürdigt, indem sie erklärten, daß die Chinesen von alters her den einen und wahren Gott gekannt hätten.[1]

Den Zusammenhang der Namen des höchsten Gottes in China macht die Urhebertheorie klar. Es ist schon bemerkenswert, daß der Urheber auch in anderen Religionen den Namen 'Herr in der Höhe' trägt. Sachlich erinnert diese erhabene, ziemlich entfernte Gottheit auffallend an die Urheber der Primitiven. War der hohe Häuptling, der alles, Menschen, Natur und Gebote, gemacht und geregelt hatte, einmal in der Höhe lokalisiert, so konnten auch, wie wir bei den Primitiven sahen, der Himmel und seine Erscheinungen leicht auf ihn übertragen werden. Selbst der uralte Mythus von der Ehe des Himmels und der Erde wurde dann ermöglicht. Auch Schang Tis Suprematie erklärt sich aus dem alten Urheber. Der dem Monotheismus sich nähernde Charakter des Himmels weist auf keine Spur eines Wettstreites mit anderen Gottheiten zurück. Weder die auf Einheit gerichtete Spekulation, die in allen Göttern oder hinter der Vielheit den Alleinen wahrnimmt, noch der schöpferische Eifer eines Propheten für sein persönliches Gottes-

---

[1] *Confucius Sinarum philosophus*, Paris 1687 S. XCI, und in anderen Arbeiten.

erlebnis hat Schang Ti erhöht. Schang Tis Herrscherstellung ist eine ursprüngliche Tatsache, nicht eine erst gewordene, ganz wie die Urheber sich überall von den Geistern und Mächten ohne weiteres abheben. Hier — und nur hier — in der Religionsgeschichte hat der irreleitend sogenannte 'Urmonotheismus' eine geradlinige Entwicklung in einer in ihrer Weise einzigartigen Kultur gehabt.

Wenn wir zum zweiten der drei großen Kulturkreise der gesamten Menschheit übergehen, so wurde das Brahman das wichtigste Wort der indischen Religionsgeschichte und ist es noch. Bráhman als Neutrum bedeutet im Rigveda in der Regel: das Lied, der Opferspruch, die kräftige Formel. Das verwandte Wort Brahmán als Maskulinum bezeichnet den, der das Brahman besitzt und darüber verfügt. Über die Wurzelbedeutung, die dem Brahman und verwandten indogermanischen Worten zugrunde liegt, bestehen verschiedene Vermutungen: 'hoch, erhaben' (Windisch u. a.) oder 'wachsend, gedeihend' (Haug) oder 'fest geregelt, abgefaßt' (Osthoff). Was den ursprünglichen Sinn des Wortes Brahman selbst betrifft, so haben die Untersuchungen von Haug[1], Oldenberg[2], Osthoff[3], Hillebrandt[4] u. a. die geläufige, anachronistische Idealisierung zerstört. Ich zitiere Oldenberg und bemerke ausdrücklich, daß seine Auffassung ohne jeden Vergleich mit den Primitiven aus der bloßen Analyse der Texte gewonnen ist. „Das Brahman ist das Fluidum oder die Potenz geistig-zauberhafter Macht samt ihrer Verkörperung einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen und dergleichen Riten, andererseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen." Besser kann das Mana und die analogen Vorstellungen bei den Primitiven nicht definiert werden. Auch z. B. das Orenda der Irokesen bezeichnet ganz besonders die heiligen,

---

[1] *Sitzungsber. der bayer. Akad. Philos.-philol. Kl.* 1868 S. 80, 92.

[2] In Streitbergs *Anzeiger für indog. Sprach- u. Altertumskunde* VIII (1897) S. 40. [3] *BB* XXIV S. 117ff.

[4] *ERE* (*Hastings Encyclopaedia*) Art. *Brahman.*

zauberkräftigen Gesänge. Man kann, wie Hillebrandt[1] bemerkt, nicht in jedem Falle im Veda unterscheiden, ob die magisch-religiöse Kraft (craft) oder die Formel, die sie enthält, gemeint ist. Ohne Zweifel gehört das Brahman dem Manatypus der primitiven Anschauung an. Nur daß in Indien, und auf dieser Stätte der Religionsgeschichte allein, die unpersönliche 'Macht' der primitiven Anschauung ihre ganzen Möglichkeiten hat entwickeln können. Drei Hauptperioden hat das Brahman erlebt. Zuerst in der vor unseren Texten liegenden Zeit, als die großen Götter noch nicht waren, bedeutete es die gefahrvolle und wertvolle Kraftsubstanz oder das Zaubermittel. Dann, nachdem die Vielgötterei in reicher kultischer und mythischer Entwicklung vorlag, hat doch das Brahman seine Macht behalten oder vielmehr in der Opferreligion wiedergewonnen, indem die Fähigkeit, die Götter nicht nur herbeirufen zu können, sondern sie sogar gewissermaßen hervorzurufen, dem Opfer und dem Opferspruch beigelegt wurde. Der zum Opferpriester gewordene Medizinmann, der Brahmán, verfügte, als Kenner und Inhaber des Brahman, über alle Macht im Himmel und auf Erden. Aber höhere Geschicke waren dem Bráhman vorbehalten, da tiefere Seelen unter Priestern und Laien — viel früher als in irgendeinem anderen Kulturkreise — die naive Weltbejahung einbüßten und hinter dem Wahn und Elend der Welt das alleinige Ewige suchten. Denn das unpersönliche eine Wesen in oder hinter den Erscheinungen wurde auch Brahman genannt. Es gibt in der Religionsgeschichte drei Bewegungen, die man mit einigem wissenschaftlichen Rechte Weltreligionen nennen kann, nämlich neben der biblischen Religionslinie, von der der Islam eine eigentümliche Abzweigung ausmacht, die zwei mystischen und akosmischen Heilsrichtungen im arischen Gebiet, die eine in Indien von den Brahmanas und Upanischaden an, die andere in Hellas aus orphischen und pythagoreischen Anfängen im Neuplatonismus vollendet und in der Mystik innerhalb des Christentums und des Islams fortge-

[1] l. c.

setzt. Kein Wort ist diesen weltgeschichtlichen Heilswegen der Weltflucht bedeutsamer gewesen und geblieben als das Brahman. In Indien, und nur auf dieser einzigen Stätte der Religionsgeschichte, wurde das uralte Wort für die primitive Machtvorstellung zum Ausdruck der Erfahrungen und Gedanken einer sublimen Mystik.

Das Abendland hat während der zwei letzten Jahrhunderte gewissermaßen erst die Urheberreligion und dann die Mana-Brahman-Religion erlebt.

Den blühenden Hoffnungen der Jesuiten in China bereiteten der Vatikan und die Verfolgungen in China ein klägliches Ende. Aber von Ricci ab hatten die gelehrten und geschickten Patres, Couplet, Intorcetta, Schall, Premare, Verbiest, Noël, Parennin u. a., durch die „Lettres édifiantes et curieuses“ und durch Übersetzungen dem bewundernden Europa gezeigt, daß die Chinesen schon vor Abraham den wahren Gott kannten und daß sie vor Roms Gründung eine hohe Sittenlehre ausgestaltet hatten.

Den gegen die Jesuiten gerichteten Kundgebungen des Vatikans von 1710 an[1], daß Schang Ti oder T'ien eine Naturgottheit, d. h. eine heidnische Gottheit sei, deren Namen vom christlichen Gotte nicht gebraucht werden dürfte, haben nicht nur gelehrte protestantische Missionare wie Faber und Legge, sondern auch eine Zahl der sonstigen maßgebenden Sinologen, vor allem v. der Gabelentz, weiter Ch. de Harles, Grube, Conrady u. a. eigentlich unrecht gegeben.[2]

Kein Wunder, daß unser 18. Jahrhundert in Chinas deistischer Urheberreligion und Weltweisheit einen Geistesverwandten erkannte. Es war kein bloßer Zufall, daß der Vernunftglauben

---

[1] Vgl. J. Brücker, Art. *Chinois* (*Rites*) in Vacant und Mangenots *Dictionnaire de Théologie catholique* Paris 1903 ff. und Picot *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle* 2. ed. 1815—16 I, S. CCXXVI ff.

[2] Vgl. Söderblom *Gudstrons uppkomst*, Stockholm 1913, Kap. VII.

die Liebhaberei für das chinesische Porzellan, Zopf und Rokoko an die europäischen Höfe begleitete. Leibniz hatte mit Jesuiten über die Angelegenheiten in China korrespondiert. Vom repräsentativen Philosophen der deutschen Aufklärung, Christian Wolff, wurde der chinesischen Weisheit das höchstmögliche Lob gespendet, als er in seiner Prorektoratsrede in Halle 1721 bewies, daß sie mit seiner eigenen Philosophie übereinstimmte. Selbst in der alten Hochburg der Scholastik, la Sorbonne, war chinesische Chronologie nach zeitgenössischem Zeugnis das Modethema geworden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß China nicht nur mit lebhaftestem Interesse studiert wurde, sondern damals auch, wenigstens in der französischen Aufklärung, einen gewissen, wenn auch schnell vorübergehenden, Einfluß auf die abendländische Denkweise ausgeübt hat. Man fand in China das, was man im christlichen Europa schmerzlich vermißte, einen Gottesglauben und eine Moral ohne Offenbarung, Mystik und Wunder. Wie begeistert schrieb nicht Voltaire seinem königlichen Korrespondenten in Potsdam darüber. Es ist interessant zu bemerken, wie der große Friedrich trotz seiner Bewunderung für Voltaire, dessen Schöpfung er der Gottheit kaum zutrauen konnte, dessen (später doch ein wenig abgekühlter) Begeisterung für Chinas Moral und Religion mit höflicher und feiner Kritik entgegentrat. Einem jeden Leser von Voltaires schönem „Essai sur l'esprit et les mœurs des nations“ ist es aufgefallen, welche Ehrenstelle Confuz und die chinesische Kultur dort einnehmen.

Auch protestantischen kirchlichen Kreisen gefiel Chinas Weisheit sehr. „Seiner Hochwürdigsten Magnifizenz dem Herrn Prälat und Domherrn des Hochstifts Meißen Herrn D. Johann Friedrich Burscher, der Theologie erstem ordentlichem und der Philosophie außerordentlichem Professor in Leipzig“ widmete Christian Schultze 1794 ein Büchlein: „Aphorismen oder Sentenzen des Konfuz, enthaltend Lehren der Weisheit, Ermunterungen zur Tugend, und Trostgründe für Leidende . . .“

Kann man demgemäß mit einem gewissen Rechte sagen, daß das 18. Jahrhundert teilweise im Zeichen Chinas stand, so wandten sich die Sympathien des beginnenden 19. entschieden dem Gegensatz Chinas, Indien, zu. Hier öffneten sich der Mystik und der Spekulation ungeahnte Weiten und Tiefen. Man verglich mit Recht die neue Bewegung mit dem Einfluß, den die Antike während des Humanismus ausgeübt hatte. Die indische Renaissance in unserer abendländischen Kultur ist noch nicht zu Ende. Wir können ihre Aussichten nicht überblicken. Die abendländische Empfänglichkeit zeigt sich in verschiedenen Schichten der Kultur: bei Denkern und Forschern wie Schopenhauer, Deussen, den beiden Rhys Davids u. a.; bei einem Houston Stewart Chamberlain nebst den sonstigen Vorboten der sog. „arischen" antisemitischen Zukunftsreligion, auch in der freilich in ihrer Weltfreudigkeit und positiven Moral sehr unindischen und bunten Theosophie. Ich werde nicht der Versuchung anheimfallen, in eine Rassenpsychologie der Mongolen, der Arier und der Semiten zu münden. Denn ich glaube nicht an Blut und Rassen, sondern an die von unzähligen Faktoren bedingte Geschichte und Kultur. Unsere Kultur, die vorderorientalisch-abendländische, ist noch bei weitem komplizierter als die anderen und trotzt noch mehr als sie dem Versuche, das Problem ihrer Psychologie durch Rassentheorien zu vereinfachen.

Von entscheidender Bedeutung für den Gottesglauben im Abendlande wurde die prophetische Erfahrung des Moses und seiner Nachfolger, nicht ihre semitische Art. Denn wie Zarathushtras Schöpfung zeigt, ist Prophetismus und Offenbarungsreligion nicht etwas spezifisch Semitisches. Aber was war Jahve vor Moses? Kittel[1] u. a. haben den Unterschied zwischen dem milden Gotte in der Genesis und der gewaltigen Gottheit des Exodus hervorgehoben. Ich kann hier nicht näher begründen, warum ich im vormosaischen Jahve keine — irrtümlicherweise — sog. ‘urmonotheistische’ Gestalt, keinen hohen ‘Herrn in

[1] *Geschichte des Volkes Israel*[2] I S. 557.

der Höhe' El Eljon, sondern eine typisch-animistische, zudringliche Gottheit, einen gewaltsamen 'Wehenden', Wotan, vermuten muß. Durch Moses und Jahve wurde der Mosaismus die Religion der Ergriffenheit vielleicht noch mehr als die Religion der Erhabenheit, wie Hegel sie nannte.

Im großen und ganzen kann gesagt werden, daß die primitiven Anfänge der Gotteserkenntnis in den drei großen Zivilisationen verschiedentlich weitergeführt wurden, nämlich in China die Ehrfurcht vor dem hohen Urheber, in Indien das Gefühl von der geheimnisvollen Machtsubstanz, im vorderorientalisch-abendländischen Gebiet die Erkenntnis der Gottheit als einer wollenden und waltenden.[1])

---

[1] Die hier kurz skizzierten Ansichten werden weiter ausgeführt und begründet in meinem bei Hugo Geber in Stockholm erscheinenden Buche *Gudstrons uppkomst* 1913.

Magic and Religion in Early Hellenic Society

by **Lewis R. Farnell**, Oxford

It is not the object of this paper to discuss the whole correlation of the two provinces of magic and religion in classical greek polytheism; but the title may serve as well as any other as introduction to a few general remarks about the evolution of that religion; while my main object is to test some of the leading theses that have been proclaimed and championed in recent anthropologic works. It has been one of the advantages won by modern research in this field that the content of the term 'religion' has been enlarged and enriched by the inclusion under it of a far more varied set of cognate phenomena than hitherto it had included. But this wider outlook has the drawback that it becomes increasingly difficult to frame distinguishing definitions of religion and magic that will satisfy every progressive anthropologist; and it has been in this case a curious result of science that our concepts have become more and more misty. I am not going to attempt the impossible here; but we may demand of any writer that he should tell us what he means by these terms in certain contexts; so that we may at least understand what facts he is talking about.

The student of Hellenism need not concern himself with the perplexing problem, how to find a clear definition for magic and religion that would apply to a purely preanimistic period; for, assuming that there has been such a period of human society, he will be able to maintain that at least the Hellenic race came into being subsequently to it, and also that the society which preceded the Hellenic in the Mediterranean was indefinitely removed from that period; for the monuments of

the higher Minoan and Mycenaean culture reveal an already developed theism, and some of the idols of the preceding so-called 'Cycladic' culture point to goddess-worship; while from the most backward parts of the Mediterranean such as Sardinia the neolithic remains yield proof of animism at the least.[1] As for the tribes pushing down through the Balkans from the North, by whose blend with the old population of the Mediterranean culture the Hellenic race of history arose, it is probable that they had reached at least the animistic stage — the equation of *Θεός* and Lat. 'inferiae', if we admit it, would be an indication — and even the theistic; for we find the belief in personal deities at a very low stage of human society, we find in some of the modern Balkan peoples beneath the crust of Christianity traces of an earlier theism that seem to be immemorial[2]; the recently discovered momentous inscription of Boghaz-Keui reveals a fairly advanced theism among the Vedic-Indians as early as the 15th century[3], and there is no reason to regard the 'Aryan' progenitors of the Hellene as less advanced than they.

Yet some recent writers have spoken with assurance, Miss Harrison even with enthusiasm, of a godless Hellenic period; thinking to derive a proof of it from the observation that certain parts of Hellenic ritual may be explained as efficacious without reference to any God, just as the working of the bull-roarer (*ῥόμβος*) may be called 'godless'. In fact the watchword of some recent speculation on the early religious life of Hellas might be given Aristophanically as — '*ῥόμβος βασιλεύει τὸν Δί᾽ ἐξεληλακώς*'. A little reflection might give us pause; a ritual may be godless in the sense that no God is needed to make it work, and in that case we may call it magical, but it

---

[1] Vide Pettazzoni *La Religione primitiva in Sardegna.*

[2] Vide my *Cults of the Greek States* vol. 5 pp. 107—108, p. 181; Kazaroff in *Klio* 1906 p. 169.

[3] E. Meyer *Sitz. Ber. Preuss. Ak. Wiss.* 1908 S. 14.

need not be godless in the sense that the people who at any given time practice it are otherwise godless, or that they have inherited it from a people who had no consciousness of Gods: thus, much that we ourselves do — dining or shaving for instance — is godless in the one sense; but the inference that we are therefore living in the pretheistic age or have inherited these functions from pretheistic ancestors would be hazardous. It is one of the faults, and not the least of Miss Harrison's recent work[1], that she does not distinguish between the two meanings or implications of this adjective; and the effect of such confusion is dis astrous when it leads her to such a dogma as that the totemistic stage of thinking knew no God (p. 135).

Therefore in considering the relations of magic and religion in the earliest as in the latest periods of Greek society we should consider it on the plane of animism and theism. And at this stage it is not difficult to devise some verbal or conventional differentiation of the magical and religious spheres that may help us to express the different aspects of the various facts. We will call that part of a ritual-act magical which does not appear to bear any direct reference to a spirit or divinity; or secondly that which aims at compelling the spirit or deity to do or to refrain from doing do certain things, whether he will or no; on the other hand a service or act of prayer, placation or appeal, implying a mood of deference and humility in dealing with the deity, will be called religious. The principle of magic is compulsion, the principle of religion is deferential appeal; in the one sphere the deity may be constrained, in the other he is a free and superior agent. Now this distinction seems easy to maintain, and it is on the whole the most practical that has as yet been offered. But it is by no means easy to apply it to all the complex phenomena of ritual, so as to be able to refer each detail to its proper category. We

[1] J. E. Harrison *Themis. A study of the social Origins of Greek Religion.* Cambridge 1912.

may take as a test-example some of the details of the service of the Kouretes as presented in the newly discovered hymn[1], which is made the starting point for the long disquisition in 'Themis' on tribal initiation-magic. The writer maintains that in the hymn of the Kouretes, though the God is there as Kouros, he is not worshipped (p. 45). And yet the words *στάντες τεὸν ἀμφὶ βωμόν* stare us in the face. Now an altar, at least in the Mediterranean area, and, as far as I can find, universally, is part of the equipment of worship of Gods or spirits; the act of singing round the altar might be conceived and interpreted as a mesmeric-compulsory charm practised on the god, *δέσμιος φρενῶν*, like the chant of the Erinyes in the play of Aeschylus. But, when we consider that the altar itself belongs to the higher plane of religion, and when we reflect on what we know of Greek hymns round altars, we may believe that the odds are great against this interpretation of the act and in favour of believing that it is inspired by such an emotion on the part of the worshipper towards the deity as we call religious, namely by the desire to please and placate. Again, the same writer averts that the purport of the hymn is magical because the deity is addressed in the imperative mood. A little reflection would have reminded her that the most deferential prayer and the most imperious magic equally employ the imperative mood: and when nothing is before us but the written formula *Θόρε* we see the imperative mood, but we cannot be sure what was the mood of the worshipper, whether supplicatory or commanding. No doubt, if I as a Koures jump, for the good of the year, that is magic, an ebullition of *mana* through my legs which works my will on its own account; and this, not a 'Beten mit den Beinen', may have been the original meaning of the jumping of the Maenads or the Salii. But if I say to a God 'Jump', I may be praying him to jump or commanding him to jump, that is, I may be approaching

[1] *Annual of the British School at Athens* XV 1908/09, 308 ff.

him as a humble petitioner or as a powerful magician. The hymn gives us no material for deciding this important question concerning the attitude of the Kouretes towards Zeus; but as he is the leader of the 'daimones' and they greet him with the polite *χαῖρέ μοι*, their tone is more probably deferential than commanding.

What is really unique in the hymn has been missed by the above writer. The God is asked or commanded to jump, and jumping is magic. Therefore the God is conceived as practising magic for the good of the community. This view of the deity confronts us frequently in Babylonian religion, even on its higher planes, but we find no other clear example of it save this in the Hellenic. The attribute of omnipotence in the character of the Hellenic high God is not developed with logical conviction and consistency; but so far as he has control, he, like the God of Israel, works his will by a simple fiat: 'Let there be light', and there is light. Suppose we believe with Professor Murray that Zeus was originally a sky-projection of the human medicine-man[1], yet we ought to observe that he had wholly dropped his medicine when we come to know him and that he was able to work as a spiritual will-power without magical apparatus, though he may employ weapons such as the lightning and the mysterious aegis which is fraught with part of his *mana*. The Kouros-God of the Kouretes is unique in his magical jumping.[2] And in the popular imagination of the Bacchic revels, which are ethnically akin, it may well be, to the ritual of the Kouretes, Bakchos bounds and rushes with his thiasos, the Maenads. But this ritual was aboriginally non-Hellenic, and though the popular mind of Hellas may have preserved the tradition that the

---

[1] *Anthropology and the Classics*, Oxford 1908, 78ff.

[2] The fire-ritual with which Demeter tried to make the babe Demophoon immortal (*Hom. H.* l. 259) is not a real parallel to the magic that the god Kouros is asked to perform.

movements of the Maenads were magically good for the fields and for the State, yet the popular conception of the tumultuous God may have been only inspired by the belief that he was sympathetic in temperament and habits with his worshippers.

Leaving the hymn of the Kouretes, let us take one or two other examples of Hellenic ritual where the phenomena have been or may be newly interpreted and where the doubt may arise. The libation at the Boeotian and the Attic Pithoigia is interpreted in 'Themis' p. 276—277 as aboriginally a godless act. 'Food and drink and the desire magically to increase and safeguard food and drink are earlier than the Gods. Plutarch in his account of the Pithoigia[1] lets us watch the transit from one to the other'. The Boetian sacrifice at the opening of the new wine to the Agathos Daimon was 'no offering to an Olympian, it is simply the solemn pouring out of a little of the new wine so that the whole may be released from tabu. This sacrifice of the new wine is to begin with made to nothing and to nobody, but bit by bit a daimon of the act emerges and he is the Agathos Daimon'. Here are three separate and important assertions: a) that this libation was aboriginally godless, analogous to other practices which are intended magically to increase and safeguard food and drink; b) that we can discern in the Hellenic record the transit from the godless to the theistic significance of the rite; c) that from the rite itself the deity Ἀγαθὸς Δαίμων was himself projected or evolved. The last dogma concerns the theory of the projection of the God which will be considered later. The first can only be established by a general anthropological survey of the libation-rite in all the races that practice it. If we found that the spilling or the pouring out a little of the fermented liquor before drinking it was fairly general among primitive people and among them was *prima facie* a godless rite, not necessarily in the sense that it was maintained or invented by

[1] *Quaest. conv.* III 7 p. 655 E ff.

a people that had no gods but merely that it was done without reference to gods, we should have to explain it by reference to ideas that belong to the domain of magic or to that special department of magic known as *tabu.* It does not seem natural to explain the act as a method for magically increasing the drink, similar to Australian totemistic rites for the magical increase of the totem-plant or animal; for this would not explain why the act must be performed before the drinking began. The more natural explanation would be the desire to remove a tabu; the liquor is dangerous and therefore tabooed; one way of breaking a *tabu* safely is to walk boldly up to it and break it ceremoniously before breaking it casually. When divine machinery can be called in, food or drink that is under a temporary tabu can be safely dealt with by consecrating the first-fruits of it to the divinity and thus securing his permission or his blessing on the use of it.

Now it is a difficult question whether among the Hellenic people — we need not immediately consider their aboriginal ancestors — this tabu on wine and this pouring out of the preliminary libation was ever godless. The evidence relative to the first of the three theses posited above, namely the universality or wide prevalence of such a rite, is not, I think, conclusive enough to allow us to decide the Hellenic question *a priori*; and at least the second of Miss Harrison's theses, that the Hellenic record which she presents allows us to see the transition from the godless to the theistic use of the libation, cannot be admitted; for in the passage from Plutarch (p. 655 E) which she quotes, the libation at the Pithoigia is said to have been accompanied by prayer at Athens; and in Boeotia a sacrifice to the Agathos Daimon preceded the drinking; while in 755 E, which she does not quote, he states that the vintager were afraid to taste the must, until it had been consecrated. Here we have a fear mentioned, which might cause a tabu, and a God or spirit that relieves the

fear. Plutarch's account is wholly theistic or animistic and does not show us the transition which she speaks of. It does not help us, for the question whether the libation was ever godless in Greece, to say that food and drink are primeval and earlier than the emergence of Gods. Certainly wine was not primeval in Greece, and though it was there before the coming of Dionysos we have no reason for believing that it was there in the pre-theistic period; on the contrary, the wineless ritual of some of the deities has been taken as a proof that they established before the introduction of wine. Yet as we all admit, certain parts of Greek as of other ritual dispensed with Gods. Was the Hellenic libation ever godless in this narrower sense? The fuller discussion would demand the consideration of the Homeric formula *ἐπαρξάμενοι δεπάεσσι*.[1] Homer's people certainly make direct libations of wine to definite Gods as an ordinary form of sacrifice; it is even a daily service: the Phaeacians pour out a libation to Hermes before going to bed[2]; and later authorities mention various deities to whom the three cups that formed the usual allowance of the moderate drinker after the banquet were respectively dedicated.[3] But the phrase above mentioned and the act denoted by it seem to stand apart from these facts; it is a stereotyped recurring phrase forming a prelude to the conventional description of every drinking-bout: and it never occurs in immediate conjunction with the name of any God or spirit. If then we could suppose that *ἐπάρχεσθαι δεπάεσσι* could mean the pouring out of a little wine from the cups by way of a ceremonious preliminary to actual drinking, we might interpret the act as non-religious, as performed merely for luck, just as primitives generally will throw away portions of food before eating.

---

[1] for ex. *Il.* 1, 471.

[2] *Od.* 7, 136; K. Kircher *Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum*, Rel.-gesch. Vers. Vorarb. IX 2, 19 ff.

[3] Kircher ib. 34 ff.

But a more careful examination of the passages rules out this explanation of the act and of its significance. The phrase has been convincingly interpreted by Stengel[1] as refering not to any pouring out or spilling of wine on the ground, but to the filling up the cups by the servants with a small preliminary portion of the wine out of the 'crater', so that the guest who receives the cup may pour forth that portion as a libation. This is made clear by Il. 9, 176—177 *νώμησαν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσι, αὐτὰρ ἐπεὶ σπεῖσάν τε πίον θ' ὅσον ἤθελε θυμός*, and again by Od. 3, 340 *ἐπαρξάμενοι δεπάεσσι, γλώσσας δ' ἐν πυρὶ βάλλον, ἀνιστάμενοι δ' ἐπέλειβον.* And the libation in Homer is always made to a definite divinity expressed or implied. We may say then that *ἐπαρξάμενοι δεπάεσσι* like *ἄργματα* (Od. 14, 447) and *ἐπαρχή* in later Greek inscriptions belong to the phraseology of theistic rather than of magical or preanimistic ritual, and that, whatever may have been the aboriginal significance of throwing a little food or drink away before eating and drinking, there is no indication of a godless libation of wine in the Hellenic period. It is likely that Gods were powerful over the Hellenic imagination when first wine was discovered, and that this weird and dangerous drink and the taboos connected with it were immediately put under the charge of the Earth-deity or Earth-spirit: and that finally the institution and intention of the Pithoigia was theistic from the beginning.

Another example in 'Themis', the exposition of the rite of the 'panspermia', that was associated with the tendance of the departed spirits at the Anthesteria, illustrates the danger of theorising too easily concerning the evolution of magic from religion. On p. 292, the writer interprets the original intention of the panspermia as magical, not as sacrificial at all: the 'seeds' in the pot (*χύτρα*) were not intended at first as a gift to the dead, but were to be taken down to the lower world by the spirits, so as to be given a body there and sent up again

[1] Hermes 1899 S. 478 (*Opferbräuche der Griechen* S. 55 ff.).

in the form of fruit. This is then a kind of animistic magic. Now we have other evidence that the departed spirits were regarded as operative in the processes of vegetation.[1] But our records taken as they stand seem to rule out the magical interpretation: for they give us direct as well as indirect evidence that the cereals or cereal seeds inside the pots were cooked and were suitable for human food. But no one ever cooked or boiled seeds before sowing them even in a magical mimetic ceremony, for magic at least mimics reality; and another Greek legend speaks of a dearth falling on a country because the women maliciously cooked the seeds of corn before sowing them.[2] If we try to evade the evidence by saying that probably in the earliest Attic ceremony the seeds were not cooked, we are not explaining the facts but inventing new facts to provide the amusement of a new explanation; it is better that our starting-point here should be cooked seeds than cooked facts; an offering to the dead is quite primitive enough to be accepted as the aboriginal meaning of the *Χύτροι*; we may discern in the rite a transition from an animistic to a theistic service, but not from magic to religion.

No doubt a great part of theistic ritual admits of a magical interpretation, but a strong bias in favour of the latter may lead us astray in particular cases. For instance, we may be aware that savage music is often employed to drive away evil spirits, and thus it has been suggested[3] that the use of music in the service of the Hellenic Gods was not originally dictated by a desire to please and placate them, but was intended as a daimonistic magic, subsidiary to the main service, and employed to scare away the demons. I cannot feel that this is a quickening theory. Wild and discordant noise in the Corybantic

---

[1] Vide Hippokr. *περὶ ἐνυπνίων* (Littré VI p. 658).

[2] Apollod. *Bibl.* 1, 9, 1.

[3] E. g. Th. Wächter *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult,* Rel.-gesch. Vers. Vorarb. IX 1 S. 12.

rites or those of the Kouretes might at one time have had this intention; but neither in the usual apotropaic rites nor in the other ritual-ceremonies of Greece can we recognise that music played this part; on the other hand we know that it was used to evoke or awaken the God, as Dionysos was summoned out of his winter-sleep by a trumpet or a water-organ.[1] We may call this religious mesmerism. A piece of evidence against the daimonistic interpretation is the law in the ritual of the Graces at Paros[2], which seems to be of great antiquity, forbidding all music at one of their festival; and we may find other cases of Greek sacrifices where music was tabooed. The most probable explanation is that these were services of sorrow and gloom; and yet these are just the time when evil spirits might be supposed to be haunting around and when music would be useful for averting them. We may conclude then that in the early Greek view the music was brought into the service as something pleasing or placating to the deity, but that it might be omitted at a sorrowful or gloomy rite, just as it is sometimes omitted in our service on Good Friday. Yet the Greek was also aware that music could mesmerise, and in singing his Paean and playing his lyre to his deity he may have believed that he was exercising something of a gentle spell.

There are a number of ritual phenomena presented by the records of Greece and of other polytheistic or monotheistic countries that seem to hover on the border-land between magic and religion. For instance in the complex act of sacrifice at the altar, the whole process and the whole atmosphere seem to be charged with a perilous sanctity which attached to the sacrificer, the victim, special parts of the victim and especially his blood and his skin, and above all to the altar itself, the chief focus whence this 'mana' radiates upon every person and every thing that comes in contact with it. Not

[1] Farnell *The Cults of the Greek States* V 185 ff.

[2] Ib. V 428 f.

only those who touch the altar, but those who connect themselves with it by a cord, are consecrate, for the supernatural force can travel down a cord: the ox, previously it may be purely secular, becomes infused with this spiritual quality if it voluntarily approaches and touches the altar, or if its forehead is touched with barley-stalks taken from the altar; even after its sacrificial death, its skin could preserve this potency and could produce supernatural effects. A similar focus of sanctity might be a sacred tree, and I should be inclined to explain, the sacrificial scene on the late coins of Ilium discussed in 'Themis' p. 165, not as if the ox were imparting its 'mana' to the tree to which it is being lifted up and attached, but as if the tree were imparting its sacred potency to the ox; similarly the sacrificial post in Vedic ritual is a most powerful storehouse of religious energy.[1] Now in this category of phenomena we must recognise some non-theistic facts: a thunderstone might have a 'mana' of its own, not be explained on the lines of theism or animism. But our centre of interest in the Greek sacrifice is the altar. And in the Mediterranean at least we must call this an adjunct of theistic or animistic religion, and must believe that in the Mediterranean area, in the culture of the Mediterranean ancestors of the Hellene, the altar was invented for the service of *Θεοί*. If we accept Arthur Evans' hypothesis that it was evolved from the sacred pillar[2], yet we discern by the irrefragable proof of one great Minoan monument that by the middle of the Minoan period the sacred pillar was no longer merely divine in its own right but was used as a conductor for attracting down the god or goddess of the sky.[3] As then the sacred pillar became charged with the personality of the deity, so was the altar

---

[1] Hillebrandt *Vedische Opfer und Zauber* S. 121.

[2] *Hell. Journ.* 1901 p. 114.

[3] Gold signet-ring from Knossos published by Evans ib. 1901 p. 170 Fig. 48.

charged from the beginning, and its supernatural force must be interpreted theistically.

But are we to call the exercise of this force either magical or a spontaneous act of the will of the deity? Either account is open to objection: one element in a magic act is the ebullition or projection of will; so, if one accidentally walks up against an altar or an ark or into a sacred precinct and is blinded or blasted, it is wrong to call this discharge of force magical, so far as the victim is concerned. On the other hand, it is not certain that the believer would be bound to interpret it as due to the volitional agency of the deity. Great personages, Gods high priests and chiefs, spread a spiritual contagion around, whether they will or no. It is not necessarily the will of the chief that the common folk who dare to partake of any part of the food he has touched should wither up and die; he cannot help it: he exhales this force through the nature of his tremendous personality. If Uzzah died because he touched the ark, if Aaron would die if he entered the holy of holies at a wrong time[1], this is not necessarily because Jahwé was a cruel and vindictive God, revenging himself mercilessly for slight breaches of religious etiquette, though it was so represented[2]; Jahwé could not help himself; his tremendous personality sprear this dangerous contagion around, just as a corpse involuntarily spreads pollution to the mourners. This discharge of theistic force is then neither magical nor a spontaneous exercise of will; it may rather be called religious contagion. It explains much of Greek ritual; it explains the sanctity of the ox in the Bouphonia[3], who is

---

[1] *Levit.* 16, 2.

[2] 2 *Samuel* 6, 6: an interesting parallel, but a more moral myth, in Greek legend is that recorded in Plutarch *Parallela* 17 (p. 309 F) — quoting Derkyllos ἐν πρώτῳ κτίσεων: Ilos saves the Palladion in a temple-fire but is blinded by its inevitable discharge of 'mana': but the Goddess mercifully heals him. Here the personal deity amends the brute effect of a spiritual force.

[3] Paus. 1, 24, 4; Porph. *de abstin.* 2, 29. 30.

not clearly recognised as sacred until he has approached and eaten from the altar; it explains the purificatory use of the skin of the 'ram of God' in the Skirophoria[1]; it explains why the decaying remnants of the half-eaten pigs that were thrown down into the megara of the earth Goddess or earth-spirit at the attic Thesmophoria[2] made such excellent mystic manure for the fields; for being charged with peculiar virtue through their long contact with the sacred serpents that were in the hole they would work powerfully on vegetation when strewn over the land.

We may discern unadulterate magic in Greek ritual, as when the priests of Zeus Lykaios make rain by stirring water with a stick[3]; we discern also much high religion of a pure type; and we may discover something that I have tried here to indicate as a *tertium quid.* Elsewhere I have tried to estimate the relative importance and the true relation of the two spheres in the history of Greek religion.[4] I believe that there was no felt antagonism between them; and that Greek religion concerns civilisation because its magical elements were transfused and interpenetrated by theism, which at a very early time became the dominant force and evolved a high conception of deities as agents of independent will, who had no need to work magic and to whom the community prayed but did not attempt to dictate. In this respect the Hellenic is superior to the Babylonian God; nor was the spell of the divine name of such magic force in Hellas as in Israel and Babylon; though a trace of the old magic of holy words survives in the importance attaching to the special names and titles by which the deity is invoked.

A theme that has been forced into prominence within the range of the present discussion are the puberty-initiation cere-

---

[1] *Cults of the Gr. St.* III 41. [2] Ib. III 327.
[3] Martin P. Nilsson *Griech. Feste* S. 9.
[4] *Greece and Babylon* p. 177—179, p. 297—300.

monies of the early Hellene. These have been interpreted by Miss Harrison and by Mr. Cornford, following her with docility in his treatise 'From Religion to Philosophy', on the analogy of modern Australian and other primitive rites which are performed upon the youth of the tribe at puberty. Every cautious and trained anthropologist is aware of the precariousness of this method of rapid induction from communities on unlike planes of culture. But sometimes it may hit the mark. These writers then on the strength of certain savage analogies believe that the early Hellenes were in the totemistic stage; or at least, as Miss Harrison maintains, if their totemism cannot be proved, they were at least in the totemistic stage of thought.[1] Let this pass: our clan may not worship the ox or call ourselves oxen, but we may be in a bovine stage of thought. The question of Greek totemism has been thrashed out by more critical scholars and anthropologists who have come to regard the evidence, in spite of the Ophiogeneis of Parion[2] as entirely insufficient to establish the thesis, and have not been able to detect even any evidence of an exogamous classificatory system in any Greek community. But whether the Greek tribe was ever totemistic or not, it doubtless had its puberty-initiation rites; and Miss Harrison's imagination conceives of these, on the lines of the Australian, as magically enacting the death and rebirth of the initiate, whereby the continuous life of the communal self of the tribe was recruited and maintained. But the only evidence offered is drawn from the Bacchic mysteries or the rites of the Kouretes which are akin to these. Now the writer herself is aware that these mysteries are obviously not tribal puberty-intiations when we come to know them, but are entirely of the type of secret free societies. But she is convinced that they were once tribal, apparently by the force of the theory maintained by Webster in his treatise on 'Primitive Secret

[1] *Themis* S. 128.

[2] Krates in *Plin. nat. hist.* II 13.

Societies'[1] that all secret magic-confraternities were once tribal. If this is universally true, it is still a large assumption that every rite and every detail of it performed by a secret society was once the communal rite of a totemistic tribe and that what is done to the initiate of the free society was once done to the tribal boy at puberty. I would remark in passing that the Cretan and the Bacchic rites do not show us the feigned death, by swallowing or rending, of the adult boy, but generally of the babe, the babe Zeus or the babe Dionysos; and babies are not generally initiated into tribal ceremonies.

But if we grant all these assumptions, the Hellenic evidence is still lacking; for neither the Rhea-Kybele mysteries of Crete and Phrygia nor the Thracian Bacchic *τελεταί* that spread over Greece were Hellenic in origin. Looking carefully at the Hellenic mysteries proper, in the first place we shall find nothing of that mystic magic that Miss Harrison and Mr. Cornford regard as characteristic of all of them; and, secondly, none of them reveal any clear trace of a period when they were merely the tribal initiation-ceremonies of adults. The Eleusinian were no doubt limited in old times to the community of Eleusis; that is all we know. We have also the right to conjecture that the mysteries of Dryops, the eponymous ancestor of the Dryopians at Asine[2], were tribal and served as the initiation-rite of the young tribesmen who were thus made one with the tribal ancestor, but whether by any kind of magic we have no right to hazard a guess. It is more to the purpose to collect the scattered evidence that remains to us of the actual ceremonies in the Greek States, practised when the boys were admitted into the phratries and took their place among the ephebi. What is revealed to us of the Apatouria at Athens[3] and the oath taken by the Epheboi[4], what we read in the inscription

[1] New York 1908. [2] Paus. IV 34, 6.

[3] Toepffer *Apaturia* (Pauly-Wissowa I 2675 ff.).

[4] Pollux 8, 105, Plutarch. *Alk.* 15.

of the Labyadai-phratry at Delphi[1], reflect nothing of magic or mystery, no magic death or rebirth. There is evidence also from Crete, overlooked by Miss Harrison, of more value for the real puberty-ceremonies of the people there than all the hymn of the Kouretes. In this island the young of both sexes before puberty were called *σκότιοι*[2], 'those who lived in the darkness of the house', and at Phaistos Aphrodite was called *Σκοτία*, surely by sympathy with the *Σκότιοι* whom she protected; then, when they came out into the light of day, the boys into the *ἀγέλα* the man-pack of adults, a festival of *ἐκδύσια* 'the coming forth' was consecrated to Leto[3], and Leto Phytia or *φοιτία* was the patroness of the *κοῦροι*[4], not Zeus *κοῦρος* or the ecstatic Bakchos: there is no trace of magic or mystery either in these records or in the general cult and mythos of Leto. Nor in any of the ritual of the puberty-initiations of Hellas, so far as the few records reveal them, can we find anything but theistic religious-service; the *ἀρκτεία* of the Brauronian bear-goddess[5] was a theriomorphic service, but not necessarily magical, unless all dancing is magic. We are left solely with the quaint legend of the dragon swallowing Jason[6], if he did swallow him; but Jason was not of the dragon's tribe, the Spartoi, and the dragon was taking a liberty unwarranted by the logic of the totemistic tribal initiation.

I am not yet able to discern that the study of Greek magic and the magical or godless elements in Greek ritual reveals to us the evolution of Greek religion. I do not believe in the universal authority of the axiom upon which so much of 'Themis' and of works on the same lines is based 'le dieu

[1] F. Solmsen *Inscriptiones Graecae*[3] no. 39. Collitz *Dialect-Inschr.* 2561.

[2] Schol. Eur. *Alk.* 989; *Et. Mag.* 543.

[3] Vide the excellent article by Höfer in Roschers Lexikon s. v. *Σκοτία*.

[4] Anton. Liber. p. 93 Martini. [5] *Cults* II 437.

[6] Höfer *Jason* in Roschers Myth. Lex. II 83 ff.

est la personification de la chose sacrée'; this may be true of Dharamoolan and the bull-roarer, it may explain the Vedic Agni as evolved from the fire of sacrifice. But I would rather explain Jahwé even as a thunder cloud or the sun than as a mere projection of the circumcision-knife. I can discern no glimmering of sense in the paradox that Hippolytos was the projection of the rite of the dedication of maidens' locks.[1] In the ceremonies of Zeus Polieus I do not discern the aboriginal divinity of the ox; on the contrary I find that the earliest records do not allow of the displacement of Zeus Polieus and attest that the ox only becomes a sanctity after touching his altar. Anthropomorphism cannot be deduced in a straight line from phytomorphism and theriomorphism. Vague theriomorphism can coexist with a vague anthropomorphism, and there was probably never a period of pure theriomorphism, certainly there was never such a period in the history of the Hellenic people. Nor is it safe or reasonable to assume for them at least a period of pure 'godless' magic. And when we discover by analysis the two elements of magic and religion in the same complex ritual, we should be on our guard against assuming too easily that the former is the prior and aboriginal fact, the latter secondary and superimposed. Both elements, each in its turn, may be prior and posterior; for theistic religion, in respect of such products as the altar and the idol, can generate a magic of its own. In Hellenic ritual, as in the Amphidromia[2] and the rain-rites of Zeus *Λύκαιος*, we are often struck with the peaceful coexistence of harmless magic and religion. What is characteristic of Hellenism is its comparative indifference to magic, and its bias towards the imagination of gods and spirits, which often so transforms old deposits of magic, that the magical interpretation becomes at times anachronistic.

[1] *Themis* p. 337.

[2] L. Deubner *Birth* in Hastings Enc. of religion.

Volksreligion überhaupt und speziell bei den Hebräern

Von **Eduard König** in Bonn

Der Ausdruck „Volksreligion“ besitzt in der neueren Religionswissenschaft mehr als einen Sinn. Denn das eine Mal bezeichnet er den Gegensatz von „Weltreligion“[1], meint also eine religiöse Anschauung, deren Anhängerschaft auf eine einzelne Nation eingeschränkt ist. Ein anderes Mal wird „Volksreligion“ in dem Sinne aufgefaßt, daß damit die vom Volks*ganzen* gehegte Gottesanschauung und geübte Gottesverehrung bezeichnet sein soll. So geschieht es einmal bei Wildeboer[2], indem er dem nationalen Kultus den „Individualismus“ entgegensetzt und diesen dabei übrigens nach einer bisher weithin herrschenden Meinung „am Ende des siebenten Jahrhunderts, in der Zeit des Deuteronomiums, Jeremia und Hesekiel aufkommen“ läßt.[3] Aber diese beiden Arten der Verwendung des Ausdrucks „Volksreligion“ und hauptsächlich die zweite sind nicht die, welche jetzt am meisten vorkommen. Gewöhnlich gebraucht man das Wort „Volksreligion“ jetzt in dem *dritten* Sinne, wonach es die religiösen Vorstellungen und Übungen bezeichnen soll, die

---

[1] So z. B. in A. Kuenens Buch *Volksreligion und „Weltreligion“* (1883) und so auch in den geistvollen Ausführungen über „Mythologie“ von Herm. Usener in diesem *Archiv* VII (1904) S. 6 ff., vgl. S. 8: „Die Begriffe von Göttern und Heroen haben mit nichten schon in der Zeit der Völkereinheit ihre besondere Prägung empfangen, sondern pflegen Sonderbesitz der einzelnen Volksstämme und Völker zu sein“ S. 22.

[2] G. Wildeboer *Jahvedienst und Volksreligion in Israel* (1899) S. 37.

[3] Aber schon z. B. in dem Satze des Dekalogs: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren“ zeigt sich ein Appell an jedes einzelne Glied der Nation. Vgl. die eingehende Diskussion jener neueren Meinung in meiner *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt* (1912) S. 383 f.

vom Volksverständnis und Volksinstinkt gebildet und von der Volksseele gehegt werden. Bei der darin liegenden synekdochischen Verwendung des Ausdruckes „Volk" will und darf dieser aber nicht die unteren Schichten oder Stände einer Nation meinen, wie neuerdings öfter gesagt worden ist (meine S. 35 Anm. 3 zitierte Geschichte, S. 21 f.). Vielmehr soll er die Nation ohne Rücksicht auf die Tiefe oder Höhe der Stände und der äußeren Lebensstellung von Volksteilen bedeuten. „Volksreligion" in diesem dritten und wichtigsten Sinne will den Gegensatz zur religiösen Anschauung einzelner Geister bilden, die in religiöser Hinsicht über die Hauptmasse der Nation oder das Volk im allgemeinen emporragen.

Über „Volksreligion" in diesem dritten Sinne des Ausdrucks, und zwar hauptsächlich mit Bezug auf die israelitische Nation, zu handeln, dürfte schon aus dem Grunde zeitgemäß sein, daß mit den kürzlich herausgegebenen Urkunden von Elephantine eine sehr interessante Art von Volksreligion in das Licht der Geschichte getreten ist.[1]

I. Existenz von „Volksreligion" in der Menschheit überhaupt.

1. Wann der Begriff und Ausdruck „Volksreligion" in jenem seinem dritten und wichtigsten Sinn innerhalb der religionswissenschaftlichen Literatur überhaupt zuerst aufgekommen ist, wird wohl noch nicht festgestellt sein. Indem ich auch selbst früher nicht auf diesen Punkt bei meinen Sammlungen achtete, kann ich nur folgende wenige Angaben darüber vorlegen. Max Müller spricht von dem, was die Menge glaubt[2], aber gebraucht dafür nicht das Wort „Volksreligion". Sodann hebt Justi[3] hervor, daß „mit

[1] Die Texte hat man bequem und gut bei A. Ungnad *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (Leipzig bei Hinrichs, Dez. 1911). Eine kommentierte Übersetzung aller auf jüdische Dinge bezüglichen Papyri von Elephantine hat W. Staerk (Jena) in *Alte und neue aramäische Papyri* 1912 veröffentlicht.

[2] F. Max Müller *Ursprung und Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens* (1880) S. 8.

[3] Ferd. Justi *Geschichte des alten Persiens* (in Onckens Weltgeschichte in Einzeldarstellungen) 1879 S. 69 f.

der Einführung der zoroastrischen Religion keineswegs der Glaube der Perser und überhaupt der Bewohner der westlichen Länder durchaus zoroastrisch geworden war", und redet mehrmals von der „iranischen Naturreligion". Er hat also das im Auge, was man jetzt als „Volksreligion" zu bezeichnen pflegt, gebraucht aber nicht dieses Wort. Auch noch in der so lichtvollen Darlegung von Edv. Lehmann „Über die Anfänge der Religion" usw.[1] ist zwar einmal von „Volksglaube", doch nicht von „Volksreligion" gesprochen, wie dieser Ausdruck auch nicht im Sachregister des zitierten Bandes begegnet.[2] Indes auf dem Gebiete der griechischen Religionsforschung ist der Begriff „die Volksreligion" mindestens so lange bekannt, als die Schrift von Herm. Gilow „Über das Verhältnis der griechischen Philosophie und der Vorsokratiker zur griechischen Volksreligion" erschienen ist, die mir leider auf der hiesigen Universitätsbibliothek nicht zur Verfügung stand. Aber in dem Buche, wo ich jene Schrift zuerst zitiert fand[3], ist über die Existenz und Schicksale der griechischen Volksreligion weitläufiger gehandelt. Von größter Bedeutung jedoch sind die Darlegungen, die in den Bahnen Herm. Useners weiterschreitend Albrecht Dieterich in diesem Archiv VIII (1905), S. 1 ff. veröffentlicht hat. Denn seine Abhandlung über „Mutter Erde" war als Anfang einer Reihe von Untersuchungen gemeint, „die zusammen den Titel führen werden: Volksreligion, Versuche über die Grundformen religiösen Denkens". Er hatte bei dem Worte „Volksreligion" auch fast ganz richtig den oben festgestellten dritten Begriff dieses Wortes im Auge, wenn er sagte: „Der, welcher die Grundformen religiösen Denkens erkennen will, muß mit der Untersuchung des Brauches des 'Volkes' beginnen, d. h. um es so kurz als möglich zu bezeichnen, der 'Unterschicht' der Nationen, die nicht durch

---

[1] In *Die Kultur der Gegenwart* I, III, 1 (1906) S. 21.

[2] Ebensowenig in dem von Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 3. Aufl., Bd. II (1905).

[3] Joh. Fritz *Aus antiker Weltanschauung* (1886) S. 196.

eine bestimmte Kultur geistig umgestaltet und bis zu einem stärkeren oder geringeren Grade religiös umgeformt und durch die Einwirkung geschichtlicher Persönlichkeiten über den alten Glauben hinausgeführt ist.“ Nur die Betonung der „Unterschicht“ der Nationen war dabei nicht richtig, wie oben nachgewiesen ist. Aber völlig wahr ist es, wenn Dieterich dann die Volksreligion den „allgemein ethnischen Untergrund“ des Religiösen nennt.

2. Von der „Volksreligion“ ist überall zu sprechen, wo, wie gesagt, eine vom gewöhnlichen Weltverständnis geborene Religionsanschauung einer solchen gegenübersteht, die von einem einzelnen Geiste oder einer Reihe solcher ausgegangen ist.

Diesen Gegensatz haben wir in Indien nicht gegenüber dem Brahmanismus. Denn auch die Brahmanen, jene „Kreise von Opferern, Poeten, Wundermännern“, denen „das Brahma[1] als innewohnend galt, die mystische Kraft, durch die man fähig war, die Gefahren des Verkehrs mit Göttern und Geistern zu bestehen und wirksamen Zauber aller Art auszuüben“[2] — auch sie vertraten die Vedareligion. Wenn innerhalb dieser Gesamtgröße einerseits jene „den Stempel der Unkultur tragenden Vorstellungen und Gebräuche, wie Seelenglaube usw.“ und anderseits „Schichten von Vorstellungen, die aus der indoeuropäischen Vorzeit stammen“ unterschieden werden können, so haben wir doch nicht den Gegensatz zwischen „Volksreligion“ gegenüber einer höheren, philosophisch oder prophetisch vermittelten Religion.

Anders ist es schon bei den Iraniern. Denn da beherrschte die alte Naturreligion der medischen Magier noch weithin die Volksschichten, als schon die Lehre Zarathushtras von den beiden großen Prinzipien des Lichts und der Finsternis sowie ihrem Kampfe begründet war und siegreich vom östlichen Iran nach dem Westen, nach Persien zog. Das Avesta „wendet sich häu-

---

[1] Im Sanskrit ist *h* kein Dehnungsbuchstabe (Stenzler *Sanskrit Grammatik* § 51).

[2] Herm. Oldenberg *Die indische Religion* (in „Die Kultur der Gegenwart“ I, III, 1 S. 52).

fig mit großem Nachdruck gegen die Zauberei als ein ahrimanisches Übel".[1] Zur Volksreligion gehörte auch „Mithra, der uralte Sonnengott" (Oldenberg, S. 83). Er wurde ja schon in der Periode angerufen, als die Vorfahren der Perser noch mit denen der Hindus vereint waren. Die Hymnen der Veden feiern seinen Namen, wie die des Avesta. In beiden „heiligen Büchern des Ostens" erblickt man in ihm eine Lichtgottheit, die zugleich mit dem Himmel angerufen wird: „der ursprüngliche Genius des himmlischen Lichtes, der vor Sonnenaufgang auf den felsigen Gipfeln der Berge erscheint".[2] Ja, nach den zu Boghaz-köi in Kappadozien neuerdings gefundenen Keilschrifttexten der Hethiter haben auch diese den Mithra, wie den Varŭna (Himmel) und den Indra verehrt[3], so daß die in neuerer Zeit mehrfach[4] vertretene Meinung, daß Mithra, Varuna und die fünf Aditjas die von den Babyloniern entlehnten sieben Gestirngottheiten Sonne, Mond und die fünf Planeten seien, hinfällig geworden ist. — Als Element der alten Volksreligion trat neben Mithra ferner die Anahita, „nach dem Avesta die Gottheit der Wasser", dann die Personifikation des empfangenden Naturlebens (Justi, S. 94), und diese Göttergestalten traten in der weiteren Entwicklung des Mazdaismus immer stärker neben Ahuramazda, wie im Mazdaismus auch der Bilderdienst zunahm (nachgewiesen in meiner Geschichte, S. 455).

Noch klarer tritt die Macht der Volksreligion in der Geistesentwicklung der Hellenen zutage. Denn diese Macht war so sieghaft, daß sie auch große literarische Fähigkeiten in ihren Dienst zu nehmen und die Kunst als die liebenswürdige Heroldin ihrer Schönheit vor ihrem Siegeswagen herzusenden wußte. Ja, die Volksreligion gewann bei den Griechen solche poetische Darsteller, wie Homer und Hesiod, als ihre Bildner, so daß Herodot (II, 53) mit Recht sagte, diese beiden hätten den Griechen

[1] Justi *Gesch. des alten Persiens* S. 70; meine *Geschichte* S. 439—455.
[2] Cumont *Die Mysterien des Mithra*, 2. Aufl. (1911) S. 3.
[3] Nach H. Winckler bei F. Böhl *Kanaanäer und Hebräer* (1911) S. 16.
[4] z. B. von Ed. Meyer *Geschichte des Altertums* I², § 581.

die Theogonie gemacht, den Gottheiten die Benennungen gegeben und denselben ihre Ehren und Künste oder Fertigkeiten zuerteilt sowie ihre Gestalten gedeutet. Groß war aber auch der Tribut der Dankbarkeit, den die von der Volksreligion begeisterte Kunst der Plastik und Malerei zur Quelle ihrer Begeisterung zurückbrachte. Charakterisiert doch O. Gruppe die zweite große Periode der griechischen Religionsgeschichte mit den Worten: In ihr „wird unter dem Einfluß der Kunst die Religion mit Idealgestalten erfüllt“.[1] Trotzdem ging dieser Volksreligion doch auch bald ein Teil ihrer Herrschaft über die Geister verloren. Denn schon frühzeitig zeigt sich vielfach eine Abwendung von der „sagenreichen, das Herz wenig befriedigenden Volksreligion“ hin zu den Mysterien (Fritz a. a. O., S. 242 ff.). Später aber setzte die geistesmächtige Bewegung ein, durch welche die Philosophie in ihren hervorragendsten Vertretern sich über den Polytheismus der Volksreligion erhob. „Xenophanes war, soviel wir wissen, der erste, der sich des Gegensatzes seines Gottesbegriffs zu den überlieferten Göttersagen voll bewußt geworden ist.“ Ihm sind dann nicht nur Philosophen, wie Plato und viele spätere, gefolgt, sondern auch bei den Dichtern, z. B. bei Pindar, bei Euripides „finden wir Zweifel gegen die Göttersage damit begründet, daß sie dem sittlichen Gottesideal nicht entspreche“.[2] Aber „Volksglaube von der Mutter Erde liegt in einer Leichenrede bei Plato (im Menexenos, p. 237a ff.) vor“ und „wer vermöchte zu sagen, wieviel von attischer Volksreligion durch Plato wirksam geworden ist für die Religion einer Welt“.[3]

[1] Otto Gruppe *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (in Iwan Müllers Handbuch V, 2), § 259 unterscheidet in der griechischen Religionsgeschichte drei große Perioden: die erste, die Blütezeit der kretischen und euboiisch-boiotischen Kultur umfassend, zeigt einen rohen, dem Fetischismus nahestehenden Dämonenglauben; in der zweiten, die bis zur Diadochenzeit reicht, wird unter dem Einfluß der Kunst die Götterwelt mit Idealgestalten erfüllt; in der dritten geht die erreichte Höhe langsam wieder verloren.

[2] So nach Gruppe a. a. O., § 289; Bd. II S. 1053.

[3] Albr. Dieterich in diesem *Archiv* VIII S. 44 f. 50.

Das teilweise Außerachtlassen der religionsgeschichtlichen Größe, die nach dem Obigen in der jetzigen wissenschaftlichen Terminologie „die Volksreligion“ genannt wird, ist nicht bloß aus formalem, sondern auch aus sachlichem Gesichtspunkt zu bedauern. Denn schon die Einheitlichkeit der Ausdrucksweise ist im Betriebe der Forschung wichtig. Aber die gleichmäßige Beachtung einer bestimmten Größe muß auch folgenden Gewinn bringen. Wenn sie in jedem Gebiete der Religionsgeschichte nach ihren speziellen Merkmalen und Schicksalen erforscht wird, dann kann durch die Zusammenfassung der speziellen Ergebnisse ein vollständiges und gesichertes Charakterbild dieser Größe entstehen.

II. Anstatt es nun zu wagen, auf mir ferner liegenden Gebieten der Religionsentwicklung noch weitere Momente zur Herstellung einer abschließenden Charakteristik „der Volksreligion“ zu sammeln, will ich einen Beitrag dazu lieber auf meinem eigensten Arbeitsfelde, dem Gebiete der israelitischen Religionsgeschichte, zu geben versuchen, zumal auf diesem die Volksreligion gewiß die markanteste Rolle spielt und, wie schon angedeutet, neuestens durch das Bekanntwerden der aramäischen Urkunden von der südägyptischen Nilinsel Elephantine sehr in den Vordergrund des religionswissenschaftlichen Interesses getreten ist.

1. Auch in der wissenschaftlichen Behandlung der Religionsgeschichte Israels ist der oben im Eingang besprochene dritte Begriff des Ausdrucks „Volksreligion“ erst in den letzten Jahrzehnten aufgetaucht, obgleich von Kultus „des Volkes“ schon in 2. Kön. 18, 4 gesprochen wird.[1] Denn die „Alttestamentlichen Theologien“ von Oehler, Riehm, Ferd. Hitzig, Herm. Schultz kennen diesen Begriff nicht und sprechen überhaupt nicht von Volksreligion. Auch noch bei Kautzsch, in dessen Vorlesungen über Biblische Theologie des Alten Testaments, die schon 1904 in England[2] veröffentlicht worden sind, erscheint der Ausdruck

[1] Vgl. auch über den blinden und tauben Knecht Jahves (Jes. 42, 19; 43, 8. 24b), der nach 41, 8 doch das Volk Israel ist.

[2] In Hastings' *Bible Dictionary*, Vol. V, p. 612—734; in Deutschland 1911 erschienen.

„Volksreligion“ nur als Gegensatz von „Weltreligion“ (S. 229, 298). Und doch war Duhm in seiner Theologie der Propheten (1875) dem dritten Sinn von „Volksreligion“ hart auf der Spur. Denn er spricht von der „Religion des gemeinen Volkes, für die das Material keineswegs fehlen würde“ (S. 3). Er begeht also noch den Fehler, daß er die „Volksreligion“ nur in den niederen Schichten der Nation sucht, wie es freilich auch noch neuestens Kittel getan hat.[1] Außerdem behauptete Duhm, für die Supranaturalisten habe die Volksreligion keine selbständige Bedeutung und deshalb nur ein negatives Interesse (S. 6). Auch dies ist falsch, denn die religiösen Sonderneigungen von Kreisen des Volkes Israel hatten auch für die Gelehrten, welche nicht die evolutionistisch-natürliche Entstehung der wahren Religion Israels annahmen, eine selbständige Bedeutung und wurden auch von ihnen nach ihren Anlässen und Zusammenhängen erforscht. Auch ein Joh. Heinr. Kurtz spricht in seiner Geschichte des Alten Bundes (Bd. II, S. 313) sehr gut vom „Hervorbrechen des Naturgrundes“ von Israel, wonach dieses z. B. zur Idololatrie neigte. Den von Duhm betretenen Weg richtiger fortsetzend, haben dann nicht wenige neuere Darsteller der Religionsgeschichte Israels die „Volksreligion“ dieser Nation behandelt, wie hauptsächlich Wildeboer in seiner schon genannten Schrift „Jahvedienst und Volksreligion“ (1899), ferner auch Stade in seiner Biblischen Theologie des Alten Testaments, Bd. I (1905), Marti in seiner „Geschichte der israelitischen Religion“ (1907), hauptsächlich aber wieder jetzt vor kurzem Ed. Meyer in „Der Papyrusfund von Elephantine“ (1912), S. 40 bis 52.

2. Was nun war die Volksreligion in der israelitischen Religionsgeschichte? Dies dürfte gewiß die erste wichtige Frage sein, die zu beantworten ist. Welches konkrete Bild von der israelitischen Volksreligion kann also dem Leser vor die Augen gestellt werden? Nun, ein solches läßt sich auf negativem und auf positivem Wege erschauen. Denn negativ ist zu sagen, daß

[1] Vgl. die Erörterung dieser Frage in meiner *Geschichte* (1912) S. 21f.

die Volksreligion bei den Hebräern alle die religiösen Momente umfaßt, gegen die in deren gesamter Literatur protestiert wird. Und wie ist dieses so umgrenzte Bild durch positives Nachforschen mit einzelnen Gruppen von Gestalten auszufüllen? Ich meine, die folgenden gefunden zu haben und am richtigsten in dieser Reihenfolge vorzuführen.

a) Was die Quellen religiöser Erkenntnis anlangt, so schöpfte die Volksreligion hauptsächlich aus derjenigen Art von *Divinatio*, die nach Cicero[1] auf der Anwendung einer *ars*, also einer Theorie oder gewisser Regeln beruhte, welche, wie Cicero weiter andeutet[2], die Vorfahren durch die Beobachtung eines angeblichen Zusammentreffens gewisser Erscheinungen mit den und den Wendungen des zukünftigen Geschichtsverlaufs gelernt haben wollten. Diese Art des Gottsuchens kann kurz die Wahrsagerei genannt werden, und von ihr sind im hebräischen Schrifttum viele Arten verboten, wie z. B. die Rhabdomantie mit den Worten „Mein Volk befragt sein Holz (= hölzernes Götzenbild), und sein Stab soll ihm weissagen" (Hos. 4, 12).[3] Weit interessanter ist, daß die israelitische Volksreligion auch die zweite von den beiden bei Cicero unterschiedenen Arten der *divinatio* pflegte. Diese Art wird kurz am besten als Prophetismus bezeichnet, und dieser tritt als Organ der Volksreligion seit dem neunten Jahrhundert in das Licht der Geschichte. Denn nicht schon der Ausländer Bileam kann ein Vertreter der israelitischen Volksreligion genannt werden, wenn er auch nach einer Partie der über ihn gegebenen Berichte die Israeliten zum Götzendienst (4. Mos. 31, 16) verführte. Aber in der Regierungszeit des Königs Ahab vom

[1] Cicero *De divinatione* I, 18: *Duo genera divinationum esse dixerunt: unum, quod particeps esset artis; alterum, quod arte careret.*

[2] *Est enim ars in iis, qui novas res coniectura consequuntur; veteres observatione didicerunt.*

[3] Vgl. Herod. IV, 67 von den Skythen: *μαντεύονται ῥάβδοισι . . . θέντες χαμαί, διεξελίσσουσι αὐτούς κτλ.* Ausführlich wird diese Art, mit Hilfe hingeworfener Stäbchen zu wahrsagen, von Tacitus *Germania*, cap. 10 beschrieben. Über die andern Arten der im hebräischen Schrifttum verpönten Wahrsagerei kann man meine *Geschichte* S. 36 f. vergleichen.

Nordreich Israel (ca. 876—854) zeigt sich uns das Schauspiel, daß sich bei dessen Beratung über die Opportunität eines Kriegszugs vierhundert Propheten um ihn scharten, die alle ihm einen günstigen Ausgang des Feldzugs in Aussicht stellten (1. Kön. 22, 6). Indes ein Mann wagte es, das Unisono ihrer siegverheißenden Weissagung zu stören. Dies war der Prophet Micha, der Sohn des Jimla, also ein anderer als der, von dem das Buch Micha stammt. Er mußte dem Könige Niederlage und Tod verkünden und ließ sich lieber in den Kerker werfen, als daß er die ihm gewordene Gewißheit verleugnet hätte. Diese Prophetenrivalen waren es dann, von denen sich Amos trennte (7, 14), die von Jesaja fünfmal verurteilt und von ihm z. B. als Lehrer von Trug (9, 14) oder als Teilnehmer an üppigen Gelagen (28, 7) und als solche Personen bezeichnet werden, die das Volk „seine Weisen“ nannte (29, 14 etc.; alle Stellen gibt meine Geschichte, S. 309 f.). — Die Motive aber, von denen diese Männer geleitet wurden, waren in der Hauptsache folgende drei: teils der Glanz der Hofgunst und der sanfte Hauch der Popularität sowie auch Streben nach materiellem Gewinn (Mich. 3, 11), teils ein schwächlicher Begriff von Gott, als sei bei ihm nicht die Gerechtigkeit das Grundgesetz der Weltgeschichte, und teils eine Verkennung der kulturgeschichtlichen Aufgabe Israels, als solle dessen Gemeinwesen mit den andern Staaten in bezug auf politische Machtentwicklung konkurrieren (vgl. weiter in meiner Geschichte, S. 310 f.). — Eine Gesamtcharakteristik ihres Wesens umfaßt aber folgende Hauptzüge: α) Sie gäben zwar vor, im Namen Jahves auftreten zu können (Jr. 23, 25), seien aber nicht von ihm gesandt (14, 14 etc.). Ihr innerster Beweggrund sei selbstsüchtige Überhebung, denn sie seien gleichsam überkochende d. h. übermütige Menschen, die aus eigener Initiative eine religionsgeschichtliche Mission sich zu geben wagen (Jr. 23, 32a etc.), oder sie seien Leute, die ihrem eigenen Geiste nachfolgen (Hes. 13, 3bα), d. h. sich von ihren persönlichen Meinungen und Bestrebungen leiten lassen. β) Die Quellen des Inhalts ihrer Reden aber seien

so beschaffen: Sie verlassen sich auf eingebildete Visionen, indem „sie dem folgen, was sie nicht gesehen haben" (Hes. 13, 3b β), und sie verlassen sich auf Nachtgesichte oder Träume, indem sie sprechen: „Wir haben geträumt, wir haben geträumt" (Jr. 23, 25). Kurz, sie holten den Inhalt ihrer Reden aus ihrer eigenen Denkwerkstätte, denn „Betrug ihres Herzens" weissagen sie (Jr. 14, 14b), „Schauungen ihres Herzens" d. h. ihre subjektiven Phantasien sprechen sie (23, 16), also „sie sind Propheten aus ihrem Herzen."[1] — Welche wichtige Charakteristik! Wie bedeutungsvoll ist sie hauptsächlich deshalb, weil sie vor dem Forum der Zeitgenossenschaft entworfen wurde, welche beide Reihen von Sprechern Jahves kannte![2]

b) Daß neben Wahrsagerei und Pseudoprophetentum oder Mantik sich als Element der Volksreligion in Israel auch Zauberei oder Magie geltend machte, ist leicht zu denken. Aus ihrem Bereich gilt nur die vielleicht sich als praktisch nützlich erweisende Schlangenbeschwörung für ein neutrales Moment (Jr. 8, 17 etc.), aber im übrigen gehört sie zu den durchaus verpönten Praktiken: schon im alten elohistischen Bundesbuch wird die Beschwörerin mit dem Tode bedroht (2. Mos. 22, 17; vgl. weiter 5. Mos. 18, 11a etc. in meiner Geschichte, S. 38).[3]

c) Das dritte Gebiet, worin sich die Volksreligion zeigte, war begreiflicherweise die Gottesanschauung. Wie sie da in Polytheismus, im Kulte fremder Götter je nach dem Wechsel der politischen Berührungen Israels, und in der Idololatrie leben-

---

[1] *Prophetae e corde suo* (Hes. 13, 2 etc.).

[2] Die Bewußtseinsgrundlage der Prophetenreihe aber, von deren Gliedern diese Charakteristik ausging, ist in meiner *Geschichte* etc. 111—117 entfaltet worden.

[3] Sehr richtig sagt Usener in diesem *Archiv* VIII S. 20: „Wer Zauberei von Religion trennt, verschließt sich selbst das Verständnis für Religion." „Wenn die Religionsgeschichte den gottesdienstlichen Ordnungen eine hervorragende Bedeutung beimessen muß, so hat sie den größten Nachdruck auf die grundlegende niedrigste Stufe zu legen und wird sich hüten, die Erscheinungen der sogenannten Zauberei bei Seite zu schieben."

dig war, ist teils bekannt (vgl. meine Geschichte, S. 38—41) und wird teils weiter unten zur Sprache kommen, wenn einzelne Stadien aus der geschichtlichen Entfaltung der Volksreligion zu charakterisieren sind. Übrigens, daß auch von den sogenannten Volkspropheten im Charakter der Gottheit auf deren Nachsicht und Langmut ein falscher Akzent gelegt wurde, so daß sie „Friede, Friede!“ riefen, wo „kein Friede war“ (Jr. 6, 14 etc.) ist schon oben unter a) berührt worden. Wegen dieser ihrer Anschauung läßt Kuenen (a. a. O., S. 144) die Prophetenrivalen durch „die innige Verschmelzung von Patriotismus und Religion gekennzeichnet“ sein. Aber es gibt keine glühenderen Patrioten, als Jesaja, Jeremia und ihre Reihe (alle Belege in meiner Geschichte, S. 319 f.).

d) Und wie stellte sich die Volksreligion zum Gesetz? Dies ist schon deshalb eine besondere Frage, weil in der prophetischen Religion Israels die Beziehung zwischen Jahve und seinem Volk die Gestalt eines Bundes angenommen hatte und die bei dessen Abschluß aufgestellten Bundesbedingungen ihrem ersten Teile nach Forderungen waren. Wie also stellten sich dazu die Anhänger der Volksreligion? Nun sie opponierten nicht einfach dem ganzen Moralgesetz. Aber sie neigten begreiflicherweise z. B. den Handlungen zu, welche der Sinnlichkeit schmeichelten, wie wir es bei dem Benehmen des Prinzen Amnon gegenüber seiner Schwester Thamar beobachten. Da vergaß er den stolzen Satz, den wir als den klassischen Ausdruck des sittlichen Bewußtseins des besseren Teiles von Israel bei dieser Gelegenheit vernehmen: „So tut man nicht in Israel“ (2. Sam. 13, 12). Aus demselben Motiv bevorzugten die Anhänger der Volksreligion auf dem Gebiete des Kultusgesetzes vielfach die Hierodulie, die im Gegensatz zum Hammurapigesetz (§ 178 ff.)[1] mit energischem Protest in 5. Mos. 23, 18 etc. zurückgewiesen wurde. Ja, sie griffen so-

[1] Vgl. auch bei Herod. I, 199: „Dies (die Forderung der einmaligen Hingabe jedes Mädchens im Dienste der Mylitta) ist das schändlichste Gesetz der Babylonier.“

gar in die Theorie der Gesetzgebung ein. Dies ist zwar eine dunklere Frage, aber liegt eine Antwort darauf nicht doch in der berühmten Stelle Jr. 8, 8? Wenn es dort heißt: „Zur Lüge (d. h. zu einem unechten Produkte) hat es (das Gesetz) gemacht mancher Lügengriffel von Schriftstellern", so ist an solche Gesetzesformulierungen zu denken, die aus dem priesterlich-prophetischen Kreise von Anhängern der Volksreligion hervorgegangen sind. Von ihnen ließen manche die moralische Grundnorm Jahves durch Satzungen überwuchern, welche die Grundnorm ihres sittigenden Einflusses auf die Volksseele berauben mußten.

e) Volksreligion und Zukunftserwartung. — Es ist begreiflich, daß die Freunde der Volksreligion von ihrem Gotte für die Zukunft eine Realisierung ihrer natürlichen höchsten Ideale, der nationalen Unabhängigkeit und der politischen Machtstellung gegenüber den Nachbarvölkern, aber kein Strafgericht für sich selbst erwarteten. Deshalb blickten diese Teile des Volkes mit Ruhe, ja mit Verlangen auf „den Tag Jahves" hin, jenen Zeitpunkt, wo die Gottheit das in ihrem speziellen Volke angefangene Werk glänzend hinausführen werde (Am. 5, 18a). Dementsprechend malten die „Volkspropheten" den Horizont der Zukunft gern mit rosigen Farben des Glückes, indem sie riefen: „Ihr werdet nicht sehen ein Schwert" (Mich. 3, 5 etc.). Ein selbstverständliches Korrelat von jener nationalen Richtung der volkstümlichen Zukunftsschau war die partikularistische Enge ihres Gesichtsfeldes. Diese tritt aber eklatant in den Büchern Jona und Esther zutage. In jener Lehrdarstellung[1] ist die partikularistische Ausschließung Assyriens vom Heilsplane der Gottheit als eine Meinung von Volkspropheten veranschaulicht, gegen die vom Verfasser opponiert wird. Aber in dem Geschichtsbuche Esther wird die partikularistisch-nationale Gesinnung vom Erzähler selbst vertreten. Welch ein Abstand der Judenschaft des Estherbuches von dem Israel, das als Knecht, d. h. Organ der Gottheit der Lichtquell der Nationen sein soll (Jes. 42, 6)!

[1] Vgl. meine *Einleitung in das Alte Testament*, § 77.

3. Hält man diese Umrisse eines Bildes vom Wesensbestand der Volksreligion in Israel im Auge, so taucht natürlicherweise zunächst die Frage nach den Quellpunkten dieser religiösen Richtung auf. Dies bedarf aber keiner langen Erörterung. Denn zu einem Teile war sie selbstverständlicherweise aus dem Völkerzusammenhang Israels ererbt, zu einem anderen Teile infolge der wechselnden Berührung mit neuen Nachbarn oder fremden Bedrückern angeeignet, zu einem dritten Teile aber erzeugte sie sich immer von neuem in Israel selbst aus beschränktem Weltverständnis (Wahrsagerei, Zauberei, Vielgötterei), aus Vorliebe zur konkreten Greifbarkeit (Bilderdienst) oder aus Hingabe an Schlaffheit und Sinnlichkeit (siehe oben 2, d) und an Egoismus (siehe oben 2, e). Zu diesen allgemeinen Ausgangspunkten der Volksreligion trat in Israel auch noch mancher spezielle hinzu. Oder wurde nicht mancher Volksprophet von Ehrgeiz getrieben? War es nicht politisches Interesse für den Bestand seines Königreichs, was nach der Reichsspaltung den ersten König des Nordreichs Israel bewog, zwei Stierfiguren nahe an der Südgrenze und nahe an der Nordgrenze seines Königreichs als Symbole Jahves aufzustellen? Wurde ferner nicht Ahab durch einen recht individuellen Anlaß, nämlich die phönizische Herkunft seiner Gemahlin Jzebel, dazu angeleitet, den Kult des phönizischen Baʿal wieder von neuem zu begünstigen?

4. Damit ist der Blick aber auch schon auf die Stadien der Geschichte der Volksreligion in Israel gelenkt. Die hauptsächlichste Frage, die sich in bezug darauf erhebt, ist aber die, ob die neuerdings herrschende Meinung gültig ist, daß die Volksreligion erst nach der Einwanderung Israels in Kanaan entstanden ist.[1] Dem stelle ich die These gegenüber, daß die Volksreligion immer in Israel neben der prophetischen Religion bestanden hat.

a) Spuren ihres Lebens fehlen zunächst schon nicht neben der Patriarchenreligion, die als erstes Stadium der wahren Religion Israels wieder in meiner Geschichte, S. 119—141 erwiesen

[1] So Marti a. a. O., § 21; Böhl *Kanaanäer und Hebräer* (1911) S. 105.

worden sein dürfte. Allerdings ja läßt sich über Volksreligion in der Patriarchenzeit nicht das begründen, was Hommel behauptet[1], daß Mondkult die noch in die Patriarchenzeit hineinragende Religion der Hebräer gewesen sei. Darauf wiesen, wie er sagt, die ältesten Personennamen. Einen Beweis aus den Namen zu geben, versucht er aber nicht. Er beruft sich dann noch darauf, daß Abraham aus Ur in Chaldäa stamme und von dort nach einem andern Mondheiligtum, nach Charran (im westlichen Mesopotamien) gezogen sei. Indes hat Hommel nicht berücksichtigt, daß Abraham nur im Gefolge seines Vaters Tharah nach Charran gewandert ist (1. Mos. 11, 31), also nicht aus eigenem religiösem Interesse für den Mondkult diese Wanderung unternahm. Im Gegenteil ist er aber gerade der Religion wegen dann von Charran und seinen Verwandten weggezogen (12, 1; Jos. 24, 2). Mondkult der israelitischen Volksmasse soll sich nach Hommel ferner in der Verehrung des goldenen Jungstieres (oder „Kalbes") zeigen. Nämlich der Stier hänge mit den südarabischen Stierköpfen zusammen, die wegen der Ähnlichkeit der Hörner mit den Sichelspitzen des Neumondes als Symbol des Mondes gelten.[2] Aber auch nicht einmal das, was da über die Volksreligion der ältesten Zeit Israels gesagt ist, läßt sich billigen. Denn der goldene Stier sollte ein Sinnbild des von Mose verkündeten Gottes sein, wie in 2. Mos. 32, 4f. ausdrücklich gesagt ist. Jenes Stierbildnis war am wahrscheinlichsten eine Nachahmung des weißen Stieres Mnevis.[3] Jedenfalls tritt uns da, wo wirklich Götzendienst des durch die Wüste ziehenden Israel erwähnt wird (3. Mos. 17, 7), kein Mondkult oder Stierkult, sondern Opferdarbringung für bocksgestaltige Unholde entgegen, also für Dämonengestalten, mit denen die Volksphantasie die Wüsteneien zu bevölkern pflegt. — In der Patriarchen-

[1] F. Hommel *Grundriß der Geschichte und Geographie des alten Orients* (in Iwan Müllers Handbuch 1904) S. 90.

[2] S. Landersdorfer *Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung* (1910) S. 64.

[3] Vgl. die Diskussion der Frage in meiner *Geschichte* S. 40.

zeit will ferner J. Boehmer[1] einen „Glücksgott" *Jamîn* erwähnt finden. Aber Bin-jamîn (1. Mos. 35, 18) bedeutete ganz natürlicherweise „Angehöriger der rechten, d. h. glückverheißenden Seite", d. h. Glückskind.[2] Was wirklich von den Quellen an Volksreligion der Patriarchenzeit zugeschrieben wird, ist dies. Sie sprechen von Penaten (hebräisch: Teraphîm)[3], die von Angehörigen der Familie Jakobs aus Mesopotamien mit fortgenommen worden waren. Diese, sowie die als Amulette dienenden Ohrringe vergrub aber Jakob bei der Heimkehr nach Palästina (1. Mos. 35, 1—4 aus dem Elohisten, also aus alter Quelle).

b) Auch nicht erst seit Mose (Wildeboer, S. 23) beobachten wir eine — beschränkte — Herrschaft der Volksreligion über die Geister Israels. Von Abneigung des in Ägypten weilenden Israel gegenüber der mit Abraham beginnenden höheren Richtung von Religion wird ja ausdrücklich mehrmals in den Quellen gesprochen (Jos. 24, 14. 23). Von da aber kann die Linie der Volksreligion leider durch alle nächsten Perioden der Geistesgeschichte Israels verfolgt werden, wie in meinem zitierten Buche ausführlich und mit Erwähnung der einzelnen Nuancen und Grade von Volksreligion gezeigt worden ist. Ein neues, dort noch nicht geschriebenes Kapitel dieser Entwicklung der israelitischen Volksreligion ist aber seit dem Herbste des Jahres 1911 in den Urkunden von Elephantine enthüllt worden.

Die dortige israelitische Gemeinde, die nach meiner Ansicht wesentlich von Hilfstruppen herstammte, die von Judäa dem Pharao Psammetich II. (594—589) für dessen Kriegszug gegen die Äthiopier geschickt wurden[4], hat die von deutschen Forschern unternommenen Ausgrabungsarbeiten mit der Auffindung von Texten belohnt, die von 494 bis zum 5. Jahre des Amyrtäus

[1] In diesem *Archiv* (1909) S. 318.

[2] Vgl. Odyssee 15, 159: „Da flog rechtsher ihm ein Adler", und dieser war nach V. 173 glückverheißend. Ebenso ist es nach V. 524 und 20, 242.

[3] Vgl. darüber mein *Hebräisch-aramäisches Wörterbuch* (1910) S. 558.

[4] Herod. II, 161; *Aristeas-Brief*, § 13.

datiert sind, der 404 durch eine Rebellion Ägypten vom persischen Joche befreite. Diese Texte geben reichlichen Aufschluß über die militärische Organisation, den Handel, die Rechtsgeschäfte, die Stellung der Frau, aber hauptsächlich den Kultus der Gemeinde von Elephantine. Diese verehrte allerdings in erster Linie Jahve, oder vielmehr, wie sie mit einer volkstümlich verkürzten Form sprach Jáhu (nicht: Jaho). Dies zeigt sich an ihren Eigennamen, die zum vierten Teil mit dieser Gottesbenennung zusammengesetzt sind. Aber daneben werden Kultusobjekte dieser Gemeinde noch mit folgenden Bezeichnungen erwähnt: die ʿAnâth-Jáhu, der ʾAschim-Bethel, die ʿAnâth-Bethel, der Chérem-Bethel.

Also erstens hat diese Gemeinde von der Monolatrie und dem daraus seit dem siebenten Jahrhundert entstehenden Monotheismus sich zum Polytheismus gewendet, wie auch wirklich die Redensart „Die Götter insgesamt mögen dich grüßen!" von Gliedern dieser Gemeinde angewendet wurde. Zweitens hat man mit Jáhu, dem ewigen Gotte der prophetischen Religion Israels, dort in ʿAnâth-Jáhu die kanaanitische Göttin als seine Genossin zusammengestellt. Man hat also sich nicht vor sexueller Differenzierung in der Sphäre des Göttlichen gescheut, während dieselbe der prophetischen Religion Israels so fern lag, daß die hebräische Sprache nicht einmal ein Wort für „Göttin" besitzt. Die weitere Bereicherung des Pantheons dieser israelitischen Gemeinde ist weniger wichtig, aber es sei darüber doch kurz dieses hinzugefügt: der Ausdruck *Bethel*, der in jenen zusammengesetzten Gottesbezeichnungen auftritt, scheint mir auf einer metonymischen Setzung von „Gotteshaus" statt des Rauminhaltes oder Raumbewohners, d. h. Gott, zu beruhen, wie man später auch „Himmel" für Gott sagte (vgl. meine Geschichte, S. 88).[1] Nicht aber wird *Bethel* in jenen Zusammensetzungen den fetischistischen Sinn von „Gottesstein" (Ed. Meyer,

[1] Ebenso urteilt Strack in seiner Besprechung von Sachaus Ausgabe der Papyri von Elephantine (in der ZDMG 1911 S. 827).

S. 62) besitzen, denn diese Meinung ist bei Israeliten im sechsten Jahrhundert nicht vorauszusetzen. Sodann *'Aschim* ist nach meiner Ansicht die männliche Form der 'Aschîma, die in 2. Kön. 17, 30 als Göttin eines von Hamâth (am Orontes im nördlichen Syrien) herbeigeführten Zuges von Kolonisten im mittleren Palästina genannt wird. Der Ausdruck *schim* (hebräisch: *schēm*) „Name" ist nicht in jener Gottesbezeichnung zu suchen.[1] Denn das Vorkommen einer Form dieses Wortes *schim* mit Aleph prostheticum wird von Grimme sonst nicht belegt und ist auch mir im Aramäischen oder Hebräischen nicht bekannt. Endlich *Chérem* bezeichnet in jenen Gottesbezeichnungen den „Bann" und daher metonymisch dessen Urheber, so daß dadurch die Furchtbarkeit des betreffenden Gotteswesens ausgeprägt wird.[2]

Dieses sehr auffallende Bild von israelitischer Volksreligion, das in der Gemeinde zu Elephantine aufgetaucht ist, erklärt sich übrigens am leichtesten, wenn man annimmt, daß die vom judäischen Staate zwischen 594 und 589 gesendeten Hilfstruppen doch nicht in Juda selbst, sondern im mittleren Palästina, wo die aus Syrien und andern Ländern angesiedelten Kolonisten wohn-

---

[1] Gegen Hub. Grimme *Die jüdische Kolonie von Elephantine in neuer Beleuchtung* (in der Monatsschrift Theologie und Kirche 1911) S. 795.

[2] Dies ist das Ergebnis aller neuesten Untersuchungen über das Pantheon der jüdischen Gemeinde von Elephantine. Eine Weiterführung dieser Untersuchungen kann man ja zunächst in Staerks kommentierter Übersetzung des hierher gehörigen Teiles der Papyri von Elephantine (s. o. S. 36, Anm. 1) S. 12 f. finden. Aber die da von ihm geäußerte Behauptung, daß die neben Jahu erwähnten Bezeichnungen 'Aschim-Bethel etc. nur als „Teil-Offenbarungen des Himmelsgottes Jahu" verstanden seien, besitzt einerseits keinen sicheren Grund darin, daß nach der Überschrift der Tempelsteuerliste „das Geld für den Gott Jahu" gegeben wurde, denn damit kann die Hauptgottheit gemeint sein. Andererseits gibt auch jener Begriff „Teil-Offenbarungen" an sich keinen klaren Sinn, und die oben angeführte Formel „die Götter insgesamt" etc., worin das *'elâhajjâ* nicht mit Epstein (ZATW 1912, 139 ff.) als Singular verstanden werden kann, wie auch Smend in der *Theol. Lit.-Ztg.* 1912, 387 f. mit Recht urteilt, spricht ausdrücklich dagegen.

ten, angeworben waren, und wenn man bedenkt, daß die israelitische Gemeinde von Elephantine lange Zeit weit weg vom Zentrum der Jahveverehrung und der sie kontrollierenden Priesterschaft bestanden hat.

c) Die letzte Hauptfrage in bezug auf den geschichtlichen Bestand der israelitischen Volksreligion ist die Frage, ob sie nicht in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung erstorben war.

Gewiß nun tritt zur Zeit Esras ein großer Unterschied im Verhältnis Israels zur Volksreligion hervor: früher oft eine so weite Kluft zwischen der Nation und der prophetischen Religion, daß nur noch „sieben Tausend" ihre Knie nicht dem Baʿal gebeugt hatten (1. Kön. 19, 18), aber zu Esras Zeit Identität zwischen dem Volke und der zu Recht bestehenden Religion! Doch auch in diesen späteren Zeiten der Geschichte Israels ist diese Harmonie zwischen legitimer Religion und jüdischer Nation keine völlig ungestörte geblieben. Auch in diesen Zeiten fristete die Neigung zu Mantik und Magie ihr Dasein in den Winkeln der Volksseele. Auch da drohte ferner die Gefahr, das Prinzip des Monotheismus durch die Annahme von sogenannten Mittelwesen, wie z. B. Mĕmrā (das Wort) oder dem Logos, zu verletzen, die echte Moralität durch Pedanterie, Vergröberung, Utilitarismus etc. zu entseelen und das religiös-sittliche Ziel der wahren Zukunftshoffnung über politisch-materiellen Interessen aus den Augen zu verlieren (meine Geschichte, S. 476 ff.). Eine von den tiefliegenden und fast unausrottbar scheinenden Wurzeln der Volksreligion zeigt sich auch darin, wenn in diesen letzten Jahrhunderten aus partikularistisch-nationaler Eigenliebe die Meinung emporwuchs, daß die Welt von Zion aus geschaffen worden sei, wie es im babylonischen Talmud, Traktat Joma 54[b], gesagt ist.

5. Endlich bleibt nur noch die letzte, aber auch wichtigste Frage betreffs der israelitischen Volksreligion zu beantworten: das Problem der richtigen Würdigung dieser Volks-

religion. Denn damit zugleich wird die Hauptseite an der modernen Beurteilung dieser Volksreligion und der Volksreligion überhaupt ihre abschließende Betrachtung finden.

a) Nach der obigen Darlegung kann es sich zwar nicht um die Frage handeln, welche von beiden Anschauungsweisen, die Volksreligion und die prophetische Religion, die frühere Erscheinung bei den Hebräern gewesen ist. Unfraglich war die Volksreligion das zeitliche Prius, aber welches war ihr Kausalitätsverhältnis zur prophetischen Religion in Israel? Nun, die Volksreligion war nicht der Mutterboden der höheren Religion Israels. Betrachten wir dies im einzelnen!

Die Volksreligion war zunächst deshalb nicht der Ausgangspunkt für die prophetische Religion, weil ein Gegensatz zwischen beiden bestand. Dieser Gegensatz war allerdings im achten Jahrhundert nicht so tief, daß „die Propheten dieses Jahrhunderts sich im Grunde geweigert hätten, den Gottesdienst ihrer Zeitgenossen als Jahveverehrung anzuerkennen“.[1] Daß die Volksreligion kein Jahvekult mehr gewesen sei, dies war, abgesehen von der ausdrücklichen Verehrung der kanaanitischen Götter Baʿal und Astarte usw., nur wahrscheinlich bei Manasse und Zeitgenossen von ihm der Fall. Denn der Umstand, daß er seinem Sohne Josia einen Jahve-haltigen Namen gab[2], ist erstens an sich von unsicherem Gewicht, weil Namen doch wohl auch aus Gewohnheit verwendet wurden, und zweitens kann dieser beiläufig erwähnte Umstand nicht die Tatsache aufwiegen, daß als Gegenstand seiner religiösen Verehrung ausdrücklich das ganze Heer des Himmels, aber nicht Jahve erwähnt ist (etc. in meiner Geschichte, S. 354). Aber wenn auch der Gegensatz zwischen Volksreligion und prophetischer Religion in Israel nicht immer so tief war, daß sie verschiedene Kultusobjekte besaßen, so bestand dieser Gegensatz doch stets. Er prägt sich in den

[1] Wildeboer *Jahvedienst und Volksreligion in Israel* S. 9, und auch er hält dann diese Ansicht nicht fest.

[2] Worauf Ed. Meyer a. a. O. S. 50 die gegenteilige Ansicht stützen will.

Quellen nach allen ihren Schichten und Zeitaltern aus.[1] Aber bei diesem Gegensatze war die Volksreligion nicht insofern der negative Ausgangspunkt der prophetischen Religion, als „die großen Propheten Feinde der Kultur" (Wildeboer, S. 31) gewesen wären. Diese neuerdings oftmals vorgetragene Behauptung vom „Beduinenideal" als dem Vater der prophetischen Religion Israels besitzt in den Quellen keinen positiven Anhalt[2], und negativ wird diese Behauptung schon z. B. dadurch widerlegt, daß kein Prophet die wirklichen Beduinenprinzipien der Rechabiter, weder Häuser zu bauen noch Äcker zu bestellen oder Weinberge anzulegen (Jr. 35, 7), vertreten hat. Also zwar Gegensatz bestand zwischen Volksreligion und Prophetismus in Israel, aber kein Kausalzusammenhang, und ganz richtig war, was sehr bemerkenswerterweise auch ein Mann wie Kuenen gesagt hat: Die Religion der Propheten kann „keineswegs national heißen: sie ist viel mehr als das, nicht aus Israel, sondern aus Gott".[3]

Aber vielleicht war die Volksreligion, wenn auch nicht der absolute Ausgangspunkt für die prophetische Religion, so doch ein relativer Quellpunkt. Auch dieser Frage seien einige Worte gewidmet, da sie, wie man sehen wird, keineswegs eines großen und allgemeineren Interesses entbehrt.

Relativ aber wäre die höhere religiöse Anschauungsweise Israels von der Volksreligion ausgegangen, wenn man mit Recht sagen dürfte: „Der Jahvismus hat der Volksreligion auch allerlei entlehnt" (Wildeboer, S. 33). Aber das Opfern, das an der zitierten Stelle als solches entlehntes Gut zuerst aufgeführt wird, könnte nur mit einem Schein des Rechts als ein Moment

---

[1] Auch nach Kuenen a. a. O. S. 73 wurde die Volksreligion schon von den Propheten „hier und da streng gemißbilligt", und von Wildeboer a. a. O. S. 22 wird richtig auch schon Mose in Gegensatz zur Volksreligion gebracht; vgl. die historische Untersuchung in meiner *Geschichte* S. 154 ff.

[2] Eine vollständige Diskussion dieses Punktes gibt meine *Geschichte* S. 104 f.

[3] A. Kuenen *Volksreligion und Weltreligion* S. 92.

der „Volksreligion“ bezeichnet werden. Das Opfer war der unwillkürliche Ausdruck des von Dankbarkeit oder Versöhnungsbedürfnis bewegten Menschenherzens[1], und dieses Element der allgemein menschlichen Religiosität wurde von der biblischen Religion weiter verwendet. Ebenso steht es mit dem Gebet, diesem spontanen Mittel des Verkehrs zwischen Menschenseele und göttlicher Sphäre, mit dem Altar usw. (meine Geschichte, S. 92). Auch wenn die Naturfeste zum Dank für den Beginn und das Ende der Ernte von der legitimen Religion Israels immerdar (erwiesen in meiner Geschichte, S. 244) gefeiert wurden, so kann darin nicht mit Wildeboer, S. 35, eine Anleihe aus der „Volksreligion“ gesehen werden. — Oder ist die Volksreligion so zum relativen Quellpunkt der prophetischen Religion geworden, daß diese später im Exil ein Kompromiß mit jener geschlossen hat? Man hat nämlich gesagt, die prophetische Religion habe damals gesiegt, aber sie sei „nicht unversehrt aus dem Ringkampfe hervorgegangen, sie habe etwas von ihrem Idealismus eingebüßt und ihre geistigen Gedanken in eine sinnliche Form einkleiden müssen“.[2] Aber dies ist doch nur eine äußerliche Auffassung des geschichtlichen Weiterschreitens, welches allerdings bei der Vergleichung einer Geisterreihe wie Jeremia, Hesekiel, Deuterojesaja bis Maleachi, vorliegt. In jenem Urteil wird die Rücksichtnahme auf die religions- und sittengeschichtlich notwendig gewordene Fixierung und Detaillierung des Pflichtenkreises der Jahvebekenner vermißt.[3] Übrigens ist auch nicht begründet, daß die prophetische Religion bei jenem Kompromiß insofern minderwertig geworden sei, als sie den Patriotismus geschwächt habe (Kuenen, S. 170). Man meint nämlich sagen zu dürfen, daß erst in dieser späteren Zeit jemand „ein von Herzen religiöser Mensch und doch ein schlechter Patriot“

---

[1] Eine Kritik aller neueren Theorien über Ursprung und Begriff des Opfers gibt meine *Geschichte* S. 138f.

[2] Kuenen *Volksreligion* etc. S. 165; ähnlich auch Wildeboer S. 32.

[3] Eingehend erörtert in meiner *Geschichte* S. 389—398.

habe sein können. Doch war dies auch im alten Israel möglich. Oder wurde etwa dem Stamme Ruben die Zugehörigkeit zur Jahvegemeinde bestritten, indem ihm Saumseligkeit in Erfüllung nationaler Pflichten vorgeworfen wurde? So geschieht es aber in dem anerkannt alten Deboraliede (Richt. 5, 14f.).

b) Neuestens aber ist es geschehen, daß die Volksreligion Israels nicht bloß als Ausgangspunkt aller Religion Israels, sondern noch höher eingeschätzt worden ist.[1] Man kennt da keine Patriarchenreligion als erstes Stadium der besonderen Religion Israels und auch keine mosaisch-altprophetische Religion, sondern nennt „Volksreligion" die vom „Priester" Mose durch Priester abgeleitete Religion (S. 41). Da wird „die Volksreligion" als die einzige Religion des älteren Israel angesehen. Aber wenn diese Aufstellung auch ganz ruhig beurteilt werden soll, so ist doch das Mindeste, was gesagt werden muß, dies: sie bildet einen kompletten Widerspruch zum geschichtlichen Bewußtsein Israels. Abgesehen von der Religion Abrahams als der Anfangsstufe der nicht aus dem Volksgeiste Israels stammenden Religion dieser Nation, gilt dem einheitlichen Bewußtsein Israels Mose als „Prophet" und er hat die altprophetische Religion Israels gestiftet (1. Mos. 20, 7; Hos. 12, 14; Jr. 7, 25 etc.). Auch der jahvistische Pentateucherzähler, der in dem zitierten Buche (S. 41) als Darsteller der „Volksreligion" Altisraels bezeichnet wird, wollte dies keineswegs sein. Denn auch für diesen Erzähler beruhte die mosaische Religion auf einer prophetischen Erfahrung Moses (2. Mos. 3, 2f. 7f.). Übrigens spricht Ed. Meyer a. a. O., S. 49, unrichtig dem Jahvisten die Vorstellung von Jahve als dem Schöpfer der Welt und dem Lenker der Menschheitsgeschichte, der im Himmel wohnt, ab (vgl. 1. Mos. 2, 4b ff.; 6, 5—8; 11, 1—9; 24, 3 etc.).[2] Wie von dieser alt-

[1] Bei Ed. Meyer *Der Papyrusfund von Elephantine* (1912) S. 40ff.

[2] Richtig urteilt darüber z. B. auch Wildeboer S. 12. Übrigens auch Kuenen erkennt ausdrücklich an, daß „auch schon im alten Israel" „(dem Bilderdienst etc.) etwas anderes und Höheres gegenüberstand" (S. 76).

prophetischen Religion Israels der Volksglaube abwich, ist oben in Nr. 4, a, b) durch Angaben der Geschichtsbücher belegt. Die Nichtunterscheidung dieser in den Quellen auseinander gehaltenen Linien der religiösen Entwicklung Israels ist ein Grundfehler vieler neueren Arbeiten über die Religion dieses Volkes.

Der angeblich einheitlichen Religion oder „Volksreligion" des älteren Israel gegenüber läßt man in dem angeführten Werke[1] „neue sittliche, kultische und religiöse Forderungen von den Propheten seit dem neunten Jahrhundert aufgestellt und verfochten werden". Daran läßt man dann eine „Reformpartei" sich anschließen und stellt auch das Eintreten des Königs Josia (im Jahre 621) zugunsten der Alleinverehrung Jahves als eine „Neuerung" hin (S. 52). Dies ist aber eine extreme Geltendmachung eines Standpunktes, der in der Beurteilung der Religionsgeschichte Israels neuerdings öfters geltend gemacht worden ist, indem man den Propheten des achten Jahrhunderts eine neuschöpferische Stellung zuschrieb. Aber nach ihrem eigenen Zeugnis wollten diese Männer in erster Linie zu einer alten Position zurückführen. Sie forderten vor allem zur Erneuerung der Treue gegen die in der Jugendzeit des Volkes (Hos. 11, 1 etc.) begründete Religion Israels auf. Sie wollten im Grunde Reformatoren sein, aber keine „Reformer". Allerdings hatten sie auch in bezug auf das Gesetz und die Zukunftsperspektive eine ergänzende und vergeistigende Tätigkeit zu entfalten (dargestellt in meiner Geschichte, S. 306—349). Aber darin lag nur ein sekundäres Moment ihrer religionsgeschichtlichen Aufgabe, und nicht deren wesentlicher Teil. Bezeichnet man sie demnach als „Reformpartei" (Ed. Meyer, S. 48 und 50), so trifft dieser Ausdruck nicht die Erscheinung, welche in der Geschichte vorliegt. Den Kampf gegen den Polytheismus, der im siebenten Jahrhundert unter Manasse wieder offiziell begünstigt wurde, aber eine „Neuerung" zu nennen, ist ein geschichtswidriges Verfahren, denn wenn ein Prinzip in der alt-

[1] Ed. Meyer *Der Papyrusfund* etc. S. 48.

prophetischen Religion Israels herrschte, so war es der Grundsatz der Monolatrie Jahves. Dies klingt mächtig schon z. B. aus dem anerkannt alten poetischen Stück, welches Deboralied heißt (Richt. 5), heraus. Denn schon da wird nur Jahve „der ewige und getreue Gott“ verherrlicht, und darnach (V. 11) pflegte man schon in den Zeiten dieses Liedes „zwischen den Tränkrinnen“, also bei der täglichen Beschäftigung eines Hirten- und und Bauernvolkes, „zu singen von den Gerechtigkeitserweisungen Jahves“.

Aber die „Volksreligion“ des älteren Israel wird bei dem zitierten neuesten Darsteller der israelitischen Religionsgeschichte nicht nur für die einzige gehalten, sondern sie wird von ihm auch sehr hoch gewertet. Dies klingt aus vielen einzelnen Äußerungen des zitierten Buches heraus: z. B. bei der Erzählung von König Josias Kampf gegen Manasses religiöse Maßnahmen wird hervorgehoben, daß Josia „als Knabe auf den Thron kam“ (S. 50), als wenn dieser Umstand es erklärlich machen solle, daß König Josia in seinem 18. Regierungsjahre sich den Bestrebungen der „Reformpartei“ anschloß. Ferner wird die vollere Entfaltung der Einzigkeit Jahves bei jenem Darsteller darauf zurückgeführt, daß „mit dem Satze von Jahves Eifersucht, der keinen andern Gott in seinem Bereich duldete, voller Ernst gemacht wurde“ (S. 51). Das ist aber kein Produkt historischer Forschung. Wenn das Zeugnis von Israels Gesamtliteratur über einen Punkt nicht mehr geachtet werden soll, dann hört die Geschichtsschreibung auf. Über kein Moment aus der Kulturgeschichte Israels sind aber alle Schichten und Zeitalter der althebräischen Literatur so einig wie über dieses, daß mit Abraham und Mose eine spezielle, von der ererbten Volksreligion unterschiedene Linie der religiösen Entfaltung begonnen hat, und daß ein Hauptpunkt in dieser Linie das Prinzip von der Alleinverehrung des „Ewigen“ gewesen ist. Dieses Prinzip aus der „Eifersucht“ oder Unduldsamkeit Jahves herleiten, wie es in dem zitierten Buche mehrmals geschieht

(S. 41 und 51), ist ebenfalls ein unhistorisches Verfahren. Denn in den Quellen ist das Eifern des Ewigen nur als sein energisches Schützen der Gerechtigkeit gegenüber dem Frevel (2. Mos. 20, 5 etc.) und als seine unentwegte Treue in bezug auf die Hinausführung des von ihm in Israel angefangenen Werkes (Jes. 9, 6b etc.) erwähnt. Der Grundsatz der Alleinverehrung Jahves ist in den Quellen aber aus dem Eingreifen der göttlichen Macht in die Geschichte Israels hergeleitet, durch das er ein von seinen Drängern geängstigtes Volk aus Not und Tod errettet hat. Daraus quoll im Triumphgesange Israels die Frage: „Wer ist dir gleich, o Jahve, unter den Göttern?" (2. Mos. 15, 11), und daraus ist im Eingange des Dekalogs das Grundgebot der Monolatrie des ewigen und getreuen Gottes geschöpft (20, 2f.).

Die Taxation der „Volksreligion" Israels, wie sie in dem zitierten Buche zum Ausdruck gekommen ist, steht aber nicht nur auch noch mit weiteren Momenten des geschichtlichen Gesamtbewußtseins Israels im Widerspruch, sondern hat auch die kulturgeschichtliche Analogie gegen sich.

Denn nach dem historischen Bewußtsein Israels, wie es sich in seiner gesamten Literatur ausprägt und wie es darnach dem Bewußtsein der von ihm anerkannten führenden Geister entsprach, war der Gottesglaube, den dieses Volk bei der Errettung aus der ägyptischen Knechtschaft neu und voll gewonnen hatte, auch der Glaube, der seine nationale Existenz in Kanaan rettete, und es läßt sich auch aus allgemeineren Gesichtspunkten begreifen, daß Israel ohne diese spezielle Religion im Strome der vorderasiatischen Kulturentwicklung ebenso wie andere Völkerschaften (Edomiter, Moabiter usw.) untergetaucht wäre. Nach dem geschichtlichen Tatbestand hat Israel überhaupt seine Sonderstellung in der Geistesgeschichte der Menschheit nur durch diejenige Religion erlangt, die von den in der althebräischen Literatur anerkannten Rednern (= Propheten) vertreten wurde. Solange also diese religionsgeschichtliche Sonderstellung als eine hohe Stufe, als ein Sieg der Menschheit über Vielgötterei und

Bilderdienst, sexuelle Differenzierung der Gottheit usw. angesehen wird, so lange ist auch zuzugestehen, daß die von Israel in seiner Literatur anerkannten geistigen Führer oder religiösen Herolde die richtigen waren. Das zeitweilige und teilweise Widerstreben der Nation gegen die Anschauungen und Forderungen dieser Sprecher kann ja nicht das Gegenteil erweisen, sondern ist vielmehr ein Tatbeweis dafür, daß die religiös-sittlichen Urteile dieser Männer nicht eine Frucht des israelitischen Nationalgeistes waren. Demnach muß es dabei bleiben, daß der Gottesglaube, der von diesen Führern Israels vertreten wurde, die zu Recht bestehende oder legitime Religion dieses Volkes gewesen ist. Infolgedessen war es auch fehlerhaft, wenn kleinere oder größere Teile des Volkes Israel von dieser Religion wegstrebten und abirrten. Die Minderwertigkeit der religiösen Richtung, der sie zustrebten, und dies war eben die „Volksreligion", wird ja auch schon dadurch erwiesen, daß sie oftmals zugleich einem orgiastisch gearteten Kultus, ja der Tempelprostitution zuneigten. Daher wurden diese Teile Israels von den anerkannten Sprechern Jahves mit Recht nicht nur wegen Untreue gegen die einst von Israel als rettende Macht anerkannte Gottheit, sondern auch wegen Verleugnung der höheren sittlichen Normen getadelt.

Wenn man für die von der prophetischen Religion Israels abfallenden Teile dieses Volkes Partei nimmt, so ist das ferner auch unter dem Gesichtspunkt des allgemein menschlichen Kulturfortschritts nicht richtig. Denn es ist zwar erklärlich, daß in der Zeit der politischen Hegemonie der mesopotamischen Weltmächte über Palästina die Könige Ahas und Manasse sich dem assyrisch-babylonischen Kult der Gestirne hingaben (vgl. meine Geschichte, S. 352 f.); aber es war trotzdem nicht richtig. Sagt man zugunsten Manasses, daß er es „nur für unbedenklich und heilsam hielt, neben dem nationalen Gott auch andere Götter zu verehren, die sich als mächtig und sei es als hilfreich, sei es als gefährlich erwiesen" (Ed. Meyer, S. 50), so heißt dies erstens die Pflicht der Treue verkennen, die ein Volk gegen seinen

alten Rettergott und gegen das darauf gegründete Prinzip der Alleinverehrung dieses Gottes besitzt, und zweitens heißt es auch, den geistesgeschichtlichen Fortschritt der Menschheit vergessen, der im Siege des Monotheismus über die Vielgötterei liegt.

Das religiöse Verhalten von Fürsten, wie Manasse, ist also von den Herolden der mosaisch-prophetischen Religion mit Recht beklagt und als Untreue getadelt worden, und wenn Geschichtsschreiber Israels dies als Greuel und Sünde bezeichneten, so soll man solche Worte teils als Momente ihres Stils und teils als Symptome ihres religiös-sittlichen Ernstes ansehen, aber nicht als Mittel verwerten[1], um ihre Urteilsweise überhaupt und ihren religionsgeschichtlichen Standpunkt zu diskreditieren. Oder hat nicht auch Zarathushtra einen Fortschritt gegenüber der mit Magie verbundenen Naturreligion des älteren Iran vertreten? Gewiß urteilt man mit Recht über den Zarathushtrismus, daß in ihm eine „gereiftere Auffassung von Welt und Leben die Gedanken der altiranischen Mythologie geklärt, zu allumfassendem Zusammenhang erweitert, vor allem sie ethisch verinnerlicht und vertieft hat".[2] Folglich wird man auch Zarathushtra recht geben, wenn er in den alten Gatha-Liedern z. B. sagt: „Nicht richte zum zweitenmal der Irrlehrer die Welt zugrunde, der Böse, der schlechten Glauben mit seiner Zunge bekannt hat" (a. a. O., S. 80). Wird man ferner nicht vielleicht noch sicherer anerkennen, daß Sokrates gegenüber der griechischen Volksreligion, die z. B. auch den Dionysoskult übte, den geistig-sittlichen Fortschritt des Menschengeschlechts vertreten hat? Nun so möge auch den Führern Israels, die von ihrer Nation schließlich als ihre Elite anerkannt worden sind, zugestanden werden, daß sie ihr Volk auf der Freitreppe des Geistes emporzuleiten strebten!

c) Nach allem Vorstehenden kann es jedenfalls nicht zweifelhaft sein, daß der Begriff „Volksreligion" in der gegenwärtigen Religionsforschung eine sehr wichtige Rolle spielt, und daran

---

[1] Wie es bei Kuenen *Volksreligion* etc. S. 76 der Fall ist.

[2] Oldenberg in *Die Kultur der Gegenwart* I, III, 1 (1906) S. 81.

ist, wie ich beobachtet zu haben meine, ihre Benennung mit schuld oder nicht ganz unbeteiligt. Zwar sollte die Beziehung zwischen einer geschichtlichen Erscheinung und ihrer Benennung nur nach einer Seite hin gehen, aber es ist erklärlich und, wie mir scheint, tatsächlich, daß auch vom Namen einer geschichtlichen Größe, nachdem er einmal geprägt ist, eine Wirkung auf die Abgrenzung und Schätzung der von ihm bezeichneten Sache ausgeübt wird. Dies dürfte auch bei dem als „Volksreligion" benannten Phänomen nicht ganz ausgeblieben sein. Leicht wird es geschehen, daß diese geschichtliche Erscheinung ihres Namens wegen einen zu weiten Daseinskreis und eine zu allgemeine Autorität zugeschrieben bekommt. Fortgesetzte Untersuchung und allseitige Diskussion des in der „Volksreligion" liegenden Problems wird aber zu verhüten wissen, daß daraus eine Verdunklung der geschichtlichen Wirklichkeit erwachse.

An Account of the Death Rites and Eschatology of the People of the Bougainville Strait (Western Solomon Islands)

By **Gerald Camden Wheeler**, London

[With Map]

The following account[1] deals with the Mono people, who now inhabit the islands of Mono, Alu, and Fauru in the Bougainville Strait; they spread from Mono about 60 years ago, driving out the earlier inhabitants from Alu (the Old Alu) and Fauru.

The Old Alu culture was evidently very like that of Mono, and the two languages differed but little. In the following account mention will be made of some Old Alu customs.

I. Death Rites

There are three ways of disposing of a dead body:

A. by burning;

B. by burial in the ground; or

C. by casting into the sea.

Of these the first is the most honourable; the body of a *lalaafa* (chief) or a *mamaifa* (woman of chief's rank) is always burned. We shall deal with these three methods in the above order.

A. Disposal of the Body by Burning

1. The ceremony of the burning of a dead body of a *mamaifa* (woman of chief's rank) called Deko was observed. She died at the village of Aleang (on the south coast of Alu), the

---

[1] Cp. also this *Archiv* XV, pp. 24 etc., 321 etc. (This *Archiv* will be referred to as *AR*.) A more detailed account will appear later.

chief of which was 'Johnny' Gorai, her father; she was married to Pili 'Moses', a commoner (*soi*) and had lived at Aleang.

Deko was *latu talasagi*; Johnny Gorai, *latu baumana*; Pili 'Moses', *latu baumana*.[1]

A messenger came into Faleta (where the writer was staying) bearing news of her death; the Faleta men went off to Aleang, and the writer followed later.

Deko's body was lying on a *sape* (wooden bed) in a small house near her father's; and round it many women and a few men were wailing and sobbing. Her hair had been *ulo* (artificially blackened and reddened), and she was adorned with armrings and shell-money, etc. The wailing women wore narrow strips of *leao* (the rind of a banana-like tree). The wailing went on about an hour after I arrived; then stopped, and started again later.

Presently the two trade-boxes[2] belonging to the dead woman were brought and filled with many of her possessions (calico, knives, and other European goods); most of the things kept back were given to her children.

Meanwhile a rectangular pile of logs was being built up outside for the pyre.

Next morning on again going over to Aleang I found the wailing (*taofo*) still going on; the women had been wailing all the night. First the Aleang went in and wailed in a party; then they came out, and the Faleta men went in; the Faleta women went in likewise in a party to wail.

One action noticed was that some of the women stood over the body and held out both hands, then drew back and clapped as if calling back the dead woman.

The parties which went in to wail left presents (beads and other European goods) for the dead woman.

---

[1] See *AR* XV 25.

[2] A European box is now one of the most prized and necessary articles belonging to a native.

Presently some women began dancing by the body, jumping in unison heavily onto one foot and clapping hands. Then several came forth and went about thrice round the pyre, dancing in the same way, then went inside the house again where the body was.

Later a party of men from Maliai, another village, went into the house and wailed; and then a party of men from the village of Gaumai. Later on a party of Maliai men, including the chief Buare, came in and wailed. I went back to Faleta about 4 p. m.

Next morning, when we reached Aleang, the body had been burning on the pyre about half-an-hour. Some men were still standing round, wailing. The women were walking slowly in single file round the fire, with bended heads; presently they sat down in a group by the fire; then again walked slowly round it, wailing softly.

Later on, some of them began dancing (*sagini*), leaping heavily onto one foot, and going up in pairs to the fire and waving at it with their mats. Then they again paced slowly round in single file.

About one and a quarter hours after my arrival the whole pile had burned down to the ground, but some of the body was still unburned. At this point the widower took the baby-child of the dead woman and walked once round the pyre, carrying the child; he was said to *fataganini*, which term is also applied to the action of waving an offering to a *nitu* (ghost) round objects or round the head of a person.[1]

It was said that the widower had remarked, *enaroroi natuna enagafulu* ('When she has seen the child she will burn all away').

Presently a basket of stringed beads belonging to the dead woman's father was brought, and the men, each taking a few strings, walked round the fire wailing, then threw them in a heap near the old man Baoi, apparently offering them to him.

[1] Cp. *AR* XV 37, 51.

Then the women again danced as before (*sagini*). An old woman took a spear and went round darting it towards the ashes and elsewhere.

Next the hull of an old outrigger-canoe was brought filled with water, and the ashes were put out. Then a bowl (in this case a European soup-tureen) lined with calico was brought and in it were put a few leafy plants, of the kind used for personal decoration. A woman sat on the ground by the ashes holding the bowl on a pandanus-mat on her knees; and the bone-fragments were picked out of the ashes with split bamboos and put in it. More leaves were then laid on them, and they were wrapped up in calico, and tied round with a string of shell-money and a bead ornament.

Meanwhile all the women went off to the sea to bathe. The bones were held on her knees by a woman who sat on the *sape* (woodenbed) in the house where the dead body had lain.

Next the ashes from the fire were raked into a heap and put in a sack; and the remains of her goods which had not got quite burnt up (the two trade-boxes above referred to were put to burn with the body) were put in another; these two sacks were taken out to sea and thrown in.

The women now came back from bathing. A small fire had been made just by where the body had been burned; and they formed a ring facing inwards around it, and did *sagini* as before. The bones were brought into the ring by a woman, she went round doing the *sagini*, as did two others darting spears. These actions were performed at intervals. The women who carried the bones belonged to the totem-clan (*latu*) of the father of Deko, the dead woman, or were wives of men belonging to her *latu*; the spear-bearers belonged to this latter class. The women carrying the bones represented Deko's father, who could not come among women.[1]

[1] Here we have evidently a modification in the ceremony due to the dead person being a woman.

The women of other *latu* would afterwards carry the bones and the spears, it was said; and this would go on for four days, the women of all the villages taking part.

On this last-mentioned fire a ripe coconut was broken up and put by an old man: this was a *sisifala*[1], and called *tiputipulu*. He also spoke to the following effect:

Mono	*English*
sisifala ena tiputipulu. sanaka onahamaliluana. maang nitu peu talu emiahamaliluana tapoina sanaka. soa enareko. iana malei fanua tapoina talaiva dreaaang. enarereko sana.	This is a *sisifala*, the *tiputipulu*. Do thou grant us food-seekers plenty of (non-vegetable) food. Ye *nitu* (dead) of old, do ye grant plenty of food; yea it will be good. Men and women will eat fish and opossum; it will be ever good.

After this the women appeared with their faces painted with white earth, and having laid aside the *leao* (see above).

Next, about four in the afternoon, fish having been caught and cooked by the men in a fire near where the *tiputipulu* fire was, they sat down in two rows facing one another and ate fish and roasted bananas; this is called *sofafealo* (*sofa* 'to await', *fealo* 'the sun'). The women were given a share in the house where the corpse had lain.

The men did not sit in any order of *latu*; the food was spread along banana leaves.

Suddenly, before much food had been eaten, the men caught it up in the leaves and threw it into the small river near the village, and the women did the same with theirs, and the meal was over.

At the beginning of the eating a man made a *sisifala* of fish and banana on the fire on which *tiputipulu* had been made; the dead woman was asked to grant success to fishers and

[1] See *AR* XV 39.

hunters of opossum. Thus ended what was directly observed by the writer.

In the night after the body's burning fish is caught, and a *sisifala* is made (called *sofa*) before sunrise. At the following *lafilafi*[1] a *sisifala* (called *famalei* 'bringing opossum') of opossum is made. Next day a *sisifala* (called *faifaiiana* 'bringing fish') of fish and taro is made early in the morning. Next day a *sisifala* of opossum is made in the afternoon, called *otosabu* or *famalei*. Next day again a *sisifala* of fish is made called *funiapasa* ('hiding the remains').

On this day, that is the fourth day after the burning of the body, the bones are buried before the *sisifala*. Next day a *sisifala* of opossum (called *faifaio* 'the laying') is made in the afternoon.

This ends the series of *sisifala* with special names; at each of them the men and women also eat (except at the *tiputipulu*).[2]

2. Two cakes of *pisu* (pounded taro in coconut-oil) were put under each arm of Deko's body and burned with it: this was a *tamari* (food taken on a journey). The *tamari* is thus divided by the dead person: two cakes are given to the ghosts of the earlier dead; two are eaten by the person just dead.

With a dead body are burned both property belonging to the dead person, and gifts from the living.

The dead person takes the *nunu* (soul) of the goods with him. Some of them the dead person will use to pay the fee to Uauamai, the warden of the road (see below).

3. The Disposal of the Bones of a Burned Body.

While awaiting burial Deko's bones were to be kept in the small house[3] where the body had lain; by day they would lie on a *sape*, and at night the mother would sleep with them

[1] *lafilafi* 'the afternoon'.

[2] There were discrepancies in the accounts of the time of day when these death-meals are held.

[3] This house was not made for the purpose.

close beside her. The women would *sagini* during this period, as above described.

It would seem that the bones may be buried either on the second or on the fourth day after the burning; but the name *funiapasa* (see above) seems to point to the latter being more usual.

At the *faifaio*, the last of the main series of death-meals, the following will be said:

Mono	*English*
sisifala ga ena. dreaeeva saiga ga talaiva. drealeva kokong.	Here is a *sisifala*. The women will work at the gardens; they will plant taro.

This *sisifala* in Deko's case was made by her father.

Deko's bones were buried at a place along the shore called Matimati.

The bone-fragments of many Alu chiefs (*lalaafa*) and women of chief's rank (*mamaifa*) are buried at a place called Koakai, which is also the abode of the Alu dead (see below). But in many cases they are buried in other places: there seems to be such a bone-burial ground for each village.

The hill called Soia[1] and the place called Gaumakai[1] seem to have been such places for the Old Alu people.

Over a place where bones are thus buried is put a *hatahatalina* (mark)[2], which is a bright-leaved plant.

It would seem that the bones of a burned body may also be thrown into the sea. In Mono to-day such bones are generally put in the sea at Patu Tegese, a rock along the shore East of Blanche Harbour. Here men do not fish, for they fear the vengeance (*maraha*) of the *nitu* (dead). The fish apparently are held to eat the bones.

The throwing of the bones into the sea brings us to an older custom which has now died out.

---

[1] See *AR* XV 326, 53. [2] *hataling* 'to recognize', 'know'.

4. On the South coast of Alu is a tree of the kind called *siing* which is still *olatu* (taboo, holy) for the following reason: When a man or woman of chief's rank died, the bones after burning would be thrown into a part of the sea near (called Sigesige), and the basket in which they had been would be hung up on this tree.

We evidently have here a reference to a general custom of old among both the Old Alu and the Mono people, to which reference was made in speaking of the Totemism[1], namely the custom whereby a *latu* had several particular places called *keno* in the sea into which the bones of their dead were thrown after the body had been burned.

The following statement refers to the Old Alu, but a like custom prevailed in Mono:

Mono	*English*
tiong batafa tauii latu baumana enamate dreahali. drea'nkoti ga sumana dreagalo Saniavai. niga ea ule dreagalo. lau dreasokula elea tiong ena'nkoti ga elea niga (and split it open, saying:) 'Pege ga ena. iana emiahamatatema emiatavenahama. ati emialuti ăŭ. lama fanatele ăŭ ga apasana.' enaua tiong (of *latu baumana*). enagaganama ga iana drealele ga potoana dreataupong iana olinaang.	If a man, woman, or child of *latu baumana* dies, they burn the body; they take the bones and bear them to Saniavai. They take a bunch of betelnuts. When they have come there, a man takes a betel (and splits it open, saying:) 'Here is a betel-offering; do ye make the fish to come up; do ye grant it me; do not refuse: then I will give the bones', says the man (of *latu baumana*). The fish comes; they undo the fastening, and tip them (the bones) into the fish's mouth.

The fish in the above is the *maguili*, a very big kind, and a man-eater. Saniavai is therefore a special place for throw-

[1] See *AR* XV 26.

ing the bones of members of *latu bàumana*; it is a stretch of a river in Alu. As has been said, there were analogous rites for all *latu* at various places. It will be noticed that when the offering is made personages are addressed in the plural (see below).

The Mono people had the same rite, and further details were received. The betel was thrown into the sea or water by one man; another threw the bones; all was done from a canoe. After this they came ashore, and the man who had made the betel-offering took another betel and said:

Mono	*English*
pege ga ena. haitelea'nta. emiamamatani ăŭ.	Here is a betel: I have given it to you; do ye keep a look-out (= watch over the dead person?).

The beings addressed were said to be the dead *fafanua* (fellow-clansmen) of the dead man.

The man then gave it to him who had thrown the bones away, who now chewed it. Then all the men and women pick of the bunch of betel and chew; and then go back to their village. Here were set cooking-pots in a row with fish or vegetable-food inside; then

'When[1] the people see the canoe (they say:) "Come take the food out of the pots, the people are coming. Let the food be taken out; let the women line the baskets with leaves in the houses; let the men do so outside. When they have taken the food out of the *kore*, let them give it to the women in the houses"; etc.

Each of the men and women coming from the ceremony of giving the bones to the fish brought a piece of a certain creeper between their fingers, and all put these pieces in one pot; they were then thrown out and the fish was shared. With some of it a *sisifala* was made, and the following was said:

[1] Translation of native text.

Mono	*English*
sisifala ga ena. amihaioma-ata sumana. haiteleamaata nitu talu. soa emiamamatani ăŭ.	Here is a *sisifala.* We have put his bones there: I have given them to the Dead of old; yea, do ye look out (look after him?).

Then all ate the food; and the ceremony (called *funiapasa*) was over.

In this last prayer what is said is that the bones are given to those who have died before, that is, we must conclude, to the dead *fafanua* (see above); and these are evidently the *nitu* who are addressed.

The same ceremony was carried out for all *latu* (totem-clans).

At the *funiapasa,* as now carried out on the fourth day after the body has been burned (see above), a *leako* (magic) is likewise put in the *kore* by all; this being a piece of a creeper called *tabolasale,* which is put in one of the pots (*kore*) of fish by all.

The following describes what used to happen in Mono:

Bones[1] used to be thrown to be eaten by *maguili* at the rock called Patu Tegese (see above). If one was not seen, what happened was as follows:

Mono	*English*
'iafaua ga abu oigaganama?' dreasaling ga maguili. 'onaga-ganama amateleo ga fabiung' dreaiing. enagaganama enasoku enamama dreataupong ga suma. enatogomi enalefe enagagana keno olovanaang. fanua drea-lehe.	'Why dost thou not come?' they say to the *maguili.* 'If thou comest we will give thee thy *fabiu*', they say to it. When it comes and reaches them, and opens its mouth, they tip the bones in; it swallows them and goes away below the sea; and the people go back.

[1] Presumably of certain *latu* only.

Here the dead person is called the *fabiu* of the *maguili*; *fabiu* in the kinship system is the correlative ('descendant') of *tua* and *tete*[1], these latter being also the terms for the totems of a *latu*.

Another such place where burned bones were thrown in was a rock called Kugala in Blanche Harbour, Mono; here they were given to the *maguili*.

Of Siareka, another place in Mono, it was said:

Mono	*English*
Siareka aabau simea aabau bauafu aabau baumana saria, suma dreagalo 'Koe maguili enamatatema' dreaua. dreafasagi patua. enamatatema ga maguili tiga keno eriataupong ga suma tiga patu. enagalo maguili. erialefema.	Siareka belongs to some *simea*, some *bauafu*, some *baumana*.[2] They take the bones and say, 'Ho! let a *maguili* come up.' They make an offering on the rock. When a *maguili* comes up from the sea, they tip in the bones from the rock; the *maguili* bears them away; and they go home.

Niako is another rock in Mono, used by *latu talapuini* for the same purpose. A pig used to be put alive on the rock to squeal (*koile*), and so attract *maguili*, to whom the bones were given.

We come finally to a being called Marimari, who seems to play the same part as do the *maguili* in the foregoing cases. The following statement was made:

Mono	*English*
boitalu latu baumana dreamate sumana dreagalo Marimari. boo atuaiina dreagalo kiniua. enakoile ga boo ena-	Formerly when those of *latu baumana* died, they would take their bones to Marimari. They took a small pig in the canoe.

[1] See *AR* XV 25.

[2] *Simea, bauafu, baumana* in the above are, of course, names of *latu*; that is, of totem-clans.

nonoma ga Marimari enamatatema. dreataupong ga suma. drealefe. suma eriagalo Marimari.	When the pig squealed Marimari would hear it, and come up to the surface. They would cast in the bones; they would go away. They took the bones to Marimari.

Marimari is *beampeu kanegana durimo*[1] *biluau ga dorona. abu iana* (nor a snake). *fero elea beampeu. olatu:* 'A great thing like a hand-net to look at; not a fish (nor snake), something else; and taboo.'

When it dives down again the sea is troubled, and a canoe risks being capsized.

If a bit of the Marimari's body gets broken off and drifts ashore, and one of the *latu baumana* looks on it, he will die. The term *korausi* was used of such an action by one of this *latu*; this term denotes the looking by one of the living on a *nitu* (that is, on any supernatural being, such as the Dead); so that Marimari is of the same nature as a *nitu*.

The Marimari is the *tete* of *latu baumana*. — *Teteria suma angan sana sumaria baumana*: 'It is their *tete*, which eats the bones, the bones of *latu baumana*.' *Tete* is the name for a less important kind of totem of the *latu* (see *AR* XV 24); in the list of the *tete* given before we find the *habubusu* (or the *bampa*) given as *tete* for *latu baumana*. So that in the Marimari we have a something which yet is different from an ordinary totem.

Now, when the bones are given to the *maguili*, we saw that the dead person is spoken of as its *fabiu*, which term is the correlative of *tete*; and a pig is used to attract both the Marimari and the *maguili*.

The *maguili* and the Marimari seem thus to be of one and the same nature. As the bones are said to be given to dead *fafanua* (fellow-clansmen) of the dead person in the case where

[1] *durimo*, a hand-net for carrying about betel-nut, etc.

they are given to the *maguili*, we must presume this is also the case when they are given to Marimari, which like the former eats the bones.

The name Marimari is also applied to a rock in Blanche Harbour, where the *keno* (special bone-disposal place in the sea) is for some of *latu simea*, and *malatigeno*, besides *baumana*; so that the rock is evidently identical with the living creature.[1]

At a place Siareka in Mono if a *sabau* (lizard) is seen, the person seeing is said to die, and the *sabau* seen there is evidently *olatu* (taboo, holy). Siareka is a *keno* for *latu tabooti*, whose *tua* (leading totem) the *sabau* is[2]; so that if we take it that it is for *latu tabooti* only that the *sabau* is here *olatu* (like the Marimari for *latu baumana*), this creature seems to be of the same nature as Marimari, with the difference that it is the *tua* of the *latu*.

So that, finally, the *maguili*, Marimari, and this *sabau*[2] all seem to have a bond of likeness.

At certain *keno* in rivers the bones of the dead were eaten by the eels (*toloo*); in a few cases these special *keno* for totem-clans were represented by earth-burial. Owing to the undoubted resemblances in culture between Buim (South Bougainville) and the islands here dealt with, we may hope to find there further material to throw light on the ideas here given in a somewhat fragmentary shape.

We may observe that a text was obtained which belongs to South-East Bougainville, in which an eel (*toloo*) swallows two men and lets them go on learning they are his *fafanua* (cp. just above): while another text was obtained where a man

[1] Whether Marimari is also *tete* of the other two *latu* was not ascertained.

[2] The *sabau* is a lizard. In the list of *tete* the *umau* is *tete* of *tabooti*. But as Siareka is *keno* for *baumana* and *simea*, for each of which a species of lizard was given as *tete*, we may have here a confusion; it may be *tete* of these two *latu* which are *olatu*.

is swallowed by a *maguili* and cuts his way out, this text belonging to Mono.

These tales probably have their meaning in connection with the foregoing.

5. The part of the sea or river into which, under this earlier custom, bones of the dead used to be thrown — that is a *keno* — was *olatu soma* ('highly taboo'); people did not look on it, nor go to it, unless when bearing the bones of the dead.

The small *maguili* could be eaten, but the big ones they were afraid to eat because of their having eaten the bones of the dead.

Of Siareka, one such *keno*, it was said:

Mono	*English*
saria atele latu aabau simea aabau bauafu aabau baumana. atele sinsisileang aabau latu ansaria atele nunuria.	(Siareka) is the river of some of the *latu simea, bauafu,* and *baumana.* The river is the bathing-place for the *nunu* (souls) of some *latu* to whom the river belongs.

Here, then, we have the further idea that the dead come to bathe in their particular *keno.*

The taboo (*olatu*) on the *keno* of the *latu* is one aspect of the general taboo on all that belongs to the dead, which will be met again when we deal with the Abodes of the Dead.

This institution of *keno* for the *latu* must have died out at least fifty years ago, probably as a result of a general breakdown in social life due to the fighting and loss of life which came about in Mono, and also to the splitting up of the Mono people at the migration into Alu and Fauru, after the earlier peoples in these islands had been driven out.

6. The dead body of a man or woman of chief's rank, that is of a *lalaafa* or of a *mamaifa,* is probably always disposed of by burning; this is the most honorific form, and evidently that which has the most developed ritual. Most probably the

body of a commoner (*soi*) of importance might be disposed of in the same way.

It is to be assumed that up to about fifty years ago the bone-fragments of a burned body were disposed of in a particular *keno*, in sea or river, belonging to the dead person; each *latu* would have several such *keno* for its members. Any such *keno* would generally belong to certain members of more than one *latu*. In a few cases the *keno* were represented by earth-burial of the bones at a certain place.

Now-a-days in Alu the bone-fragments are generally buried at certain places without any regard to *latu*; in Mono perhaps they are more generally thrown into the sea at Patu Pegese (but nothing definite can be said on the relative frequency of the two methods).

On the other hand the hill Soia in Alu[1] (and probably Gaumakai[2]) was, as we have seen, an Old Alu place for burying the bones of the dead (of chief's rank), so that it would seem that besides the *keno* there were also among the Old Alu general bone-burial places; and the same seems to be true of Mono. So that the present custom is the continuance of one which coexisted with the system of *keno*. The institution of *keno* seems to exist to-day in Buim, and we may expect further light from there.

7. The place where a body has been burned is called the *mome*; over the *mome* is planted a *hatahatalina* (see above), generally of bright-leaved plants.

Sometimes offerings are made to a dead person at his *mome*, but there is no taboo attached to it. Some of his property is often left on it. In some cases the bone-fragments are buried close by.

B. Burial

8. A less honorific method of disposing of the dead body is earth-burial.

---

[1] See *AR* XV 326. [2] See *AR* XV 53.

The writer witnessed the burial of Kaika (*latu fanapara*), a wife (not the head-wife) of 'Johnny' Gorai, already mentioned above. Some of us went over to Aleang from Faleta. We found the women wailing round the body, which was lying on a *sape* in J. Gorai's house.

The words of the wailing seemed to be: *oiisanafaŭ momo-oani sagu oiisanafaŭ* ('Thou hast left me: I keep on weeping; thou hast left me') repeated over and over again.

Kaika being a chief's wife, the men could not come into the house to wail; if they had wished to do so, the body would have been taken out to another house.

The wailing over, Kaika's body was tied up in a pandanus-mat. Out of her trade-box some of the goods were left in the house; and the box with the remaining contents was taken with the body, and carried by a man.

Then we went in a procession along the shore; first the body carried on a wooden stage by four men, then J. Gorai, an elderly man (Sefi), J. Gorai's head-wife, and other women, followed by an elderly man; then after an interval came several men. So we walked some distance to a place called Matimati. Here the ground was cleared of weeds, and a grave was dug with sticks and hands, about three feet deep: some short lengths of the midrib of coconut leaves were laid at the bottom, and on these some of the pieces of the stage on which the body had been carried.

On these the body was now laid, and the grave filled in, after the dead woman's trade-box had been put in beside the body; a pandanus-mat had been laid over all, and the rest of the stage thrown in.

When the grave had been filled up, cuttings of a bright-leaved plant called *diri* were planted on it.

Then Sefi cut down a coconut tree which was growing just by the grave: this action is called *pisoko* (or *pikoso*). It was said: *ena pisoko Kaika. nituaang hamata enagalo*: 'It is Kaika's *pi-*

soko; she will take it to the Abode of the *nitu*.' And *Sefi iaro ipisokong magota angimate*: 'Sefi cut it down; he made a *pisoko* for the woman that had died.'

Afterwards we all formed in single file and so walked back to Aleang, going in the *same order* in which we had come, at any rate after the men and women had bathed; the women all went in the sea at one place together, and the men did so further on.

Wailing was going on in J. Gorai's house when we got back to Aleang; but was over before I left Aleang.

While the body was being laid in the grave and after, a man kept brushing and waving over the grave with a bunch of leaves: an action called *sapulu* (*sapusapulu*).

This was done to prevent the *nunu* (souls) of those present being covered up as the grave was filled in, or they would die. It was said:

Mono	*English*
nunuria fanua bau reanafui petaang. bau eriamate. sapusapulu samang.	We do the *sapulu* that they may not bury the people's souls in the ground; that they may not die.

After the return to Aleang (I learnt after) food was eaten by the men in the *kalofo*, and some of it sent up to J. Gorai's house for the women. Before this he made a *sisifala* in his house to the dead woman, by throwing fish and taro on a small fire and saying:

Mono	*English*
sisifala ga ena. iana onahamaliluana.	Here is a *sisifala*. Do thou grant plenty of fish.

9. There would seem to be a *nafunafuang* (burial-ground) for each village, where those not of chief's rank are buried; for Aleang there was such a place (called Kovakova) along the shore. Presumably Kaika was an exception, as being a chief's wife.

C. Disposal of the Body in the Sea

10. The third and last way of disposing of the dead is by throwing into the sea (*faŭtupi*). The dead body is taken out in a canoe, and two stones are tied to it. From Faleta they would go some distance out into the open sea.

In Mono a reef called Oilo near Blanche Harbour seems to be the most general place. Perhaps in the old days each village would have its special place (*faufautupang*) for thus throwing away the bodies.

The throwing into the sea is the least honorific of the three methods.

D. Mourning

11. Of the personal signs of mourning some mention was made in speaking of the burning of Deko's body. The *ilopa* (whitening) on the face is worn till the *singsing* ceremony (see below); and during this time shell or grass arm-rings are not worn. The signs of mourning are borne mainly by totem-clansfolk (*fafanua*) of the dead person.

12. One of the mourning-rites is that there is a taboo laid on certain persons as regards their food. Such persons are tabooed taro; this taboo is called *ono* (*onoo*); the ceremony of freeing a person from the taboo is called *singsing*.

If a man or woman dies, all the men and women of the *latu* are *ono* to taro, as are certain kinsfolk outside the *latu*.

When a chief dies all the people in all the villages are *ono*; if a chief's child dies, apparently all the people of his village are *ono*.

When a person in a state of *ono* may not eat taro (*kokong*), if he wishes to eat the so highly-esteemed dish called *pisu*, or any other food into which taro enters, he can do so by using a substitute for the taro; such a substitute is a long root called *karafai*.

The state of *ono* is put an end to by the carrying out of a ceremony called *singsing*.[1]

[1] *siing* 'to eat fish'. *singsing* is a substantive formed by reduplication.

At a feast given on a certain occasion the *singsing* was performed on one Kililimum and his wife.[1] Before the sharing out of the food Kaika (*latu baumana*) took two (or three) cakes (*boboko*) of *pisu* on a leaf, which was laid on a bead-ornament called a *kia*; he put this on the palm of his hand and passed it round Kililimum's head, and then round that of the latter's wife: each of them then ate a *boboko.* The leaf was thrown away; and the *kia* put back in the house of the man to whom it belonged. This is the ceremony called *singsing.* Kililimum then ate *pisu* before the other food.

Another time the *singsing* was seen carried out over two women; one being *ono* after the death of her son (of chief's rank); the other, after the death of her husband; the ceremony was carried out by an old man, father to one of the women. The first of the two had been *ono* for seven moons, the second for about one and a half.

The waving thus of the *kia* and taro round the head seems to denote the offering of the objects to the dead person, and to have essentially the same purport as the waving of objects round a sick person's head when a *nitu* is invoked to ward off sickness.[2]

For a dead chief the *ono* is for three moons; then the *singsing* is done with pig and *pisu* by an old man over each man and woman. The *singsing* may be looked on as ending the death rites; though possibly in the case of a chief there were two further feasts, at the latter of which there was music and dancing.

tabutabu may also be used to denote *ono*; as was seen before[3] *tabu* or *tabutabu* is used to denote the totem of a *latu* forbidden as food.

---

[1] Kililimum was a Buim man married to a Mono woman, and lived in Faleta. He was *ono* as being of the same *latu* as the dead child of Kipau, chief of Gaumai; the child was of a Buim woman and its *latu* is not represented in Alu, so that Kililimum was the only *ono* person, together with his wife.

[2] See *AR* XV 50. [3] See *AR* XV 26.

13. There are other food taboos in mourning.

After Deko's death (see above) her father told me that for one day he was going to *tabutabu* (not eat) a certain food called *oa*, because he and she ate of the same piece while she was alive.

So Baoi, after the death of his daughter's son, Mukolo, did not drink coconut-water, apparently because it was the dead child's drink, or perhaps for the same reason as in the last case.

Another kind of food taboo is the following:

When I was in Mono the Mono woman Kinlesia, a *mamaifa* and widow (she had married again) of Gorai, a chief was still *ono* (note the term) to rice and sardines (trading goods, of course), and was going to undergo *singsing*. The reason was as follows:

Mono	*English*
sardine raisi aan sana imate ga sana kanega. oaua ga iono *sardines raisi*.	While he ate sardines and rice, her husband died. That is why she is *ono* to sardines and rice.

The following generalized statement was made:

Mono	*English*
elea tiong enaaofo sana lale enamate enaaäng beampeu darami enafagafulu darami enamate sana fanua sana batafa enatabutabu beampeu.	If a man is sick, and when he dies he eats something which is food, and when he has finished the food he dies, a totem-clansman of his, or his wife, will refrain from eating this said thing (that is, the kind of food he ate while sick).

All his fellow-clansmen *dreatabutabu kokong* (will refrain from taro).

14. On the death of a person all his or her *fafanua* (totem-clansmen) take new names; so too do certain kinsfolk outside the *latu*.

15. There are certain rites less directly connected with a death. A feast may be given to one man by another for helping in the death rites of a kinsman of this latter's.

The writer witnessed a feast and dance given at Maleai in Alu by Buare, the chief, to Baoi, an old man of Faleta (of which he was practically the chief), because after the death of Buare's two children[1] Baoi had given him pigs and other food, and *kekeve* (beads). Buare had done *sisifala* (with the pig) to each of these children, and the pigs etc. were eaten by the people of Maleai. So Buare now was to give pigs, and other food, and *kekeve* to Baoi, and hold the dance; Baoi would give away the pigs etc. to the men of Faleta and Aleang (the village beyond Faleta).

At the feast there were over 30 bundles, each of 100 one-fathom strings of beads, and some *kia* (bead-badges), all hung along poles. Buare made a little speech, which was shouted out loud by another man, which I was told described the reasons for the gift.

The Faleta men went away next day. Baoi before leaving made a gift of two or three pigs to Buare, which would be eaten by the Maleai people after Baoi left.

II. Eschatology

A. Death

1. The following is the account of the origin of Death:

Mono	*English*
boitalu batafa igagana au sana au sana imagota. ipaite ulina. igagana atelea. ifogali ulilina. iisang atelea. ilefe hamata(ang). ifulau faviuna. 'Koe. oiafaua oifulauuta? e mafa faimagota ga. haifogali gau uli-	Once upon a time a woman went: as time went on and on she had got old, her body had got sickly: she went to a river: she took off her skin, and threw it away into the river. She came back to the village.

[1] One at least died about twenty years ago.

ligu.' ifulau. itai. ilaui male. ifarakapi ulilina. ilefe 'u ue' iua. imagota. imate. isoma ga fanua. mamate saraata.	Her grandchild was afraid: 'Oh! why art thou afraid? I got old, so I took off my skin.' He was afraid and wept. She went away, and put on her skin again. She came back: 'u, ue' she hummed. She became old: she died: men came to an end; we go on dying.

The old woman's name is Foifoiti. The river into which she threw her skin is in Mono and is called Meokoia; it runs into the Palusua river, which comes into the sea east of Blanche Harbour.

It was said:

Mono	*English*
ape efulau fabiuna ape takanega tapoporofaulu sara. ifulau fabiuna ga kakakanęga sara.	If her grandchild had not been afraid, we should not get old, we should be ever young. Her grandchild was frightened, so we get old.

The motive of throwing away one's skin was also found in another text, where one man takes on the comeliness of another by the latter giving him his skin; the condition of the skin is an important factor in the Mono idea of personal beauty.

Another conception as to Death is that when a man is going to die his *nunu* (soul: see below) is caught hold of and taken by Fetunu; Fetunu is the name for a shooting-star and is a *nitu*, that is supernatural being. Then Fetunu falls (*aga*), and the man dies, it may be several days later.

mate 'to die'; there is also a less common word, *loloa*. Many of the ideas on death are to be gathered from what is said of the soul (*nunu*) and its journey after death (see below).

The conceptions held about the *nunu* go to show that there is not the clear line drawn between Life and Death with which Europeans are familiar.[1]

In the case where Kalola fell from the tree and had his *nunu* taken by the Ome[2] he was in one account mourned for as dead (*imate*); but Baoi said that he did not die. *isale*, the contradictory of *mate*, was used to describe his return to consciousness.

The want of definition between life and death is seen too in the contradiction found in the conception of the *nunu* (soul); at one time it is looked on as the necessary vital principle; at another, as a something which can leave the body, causing only injury and not death.

There seems to be an idea of a kind of intermediate state. This is seen also in the belief that the *nunu* of a sick man may wander from his body a certain distance along the path of the dead without death resulting provided it is sent back to the body: Uauamai, the warden of the Path of the Dead, recognizes such a *nunu* when it reaches him (see below).

In sleep the *nunu* is not held to leave the body: *elea tiong enasuele nununa enasuele abu enaferogagana*: 'When a man sleeps his *nunu* sleeps, it does not go off elsewhere.'

mate therefore denotes both 'death' and 'unconsciousness' (other than sleep).

B. The Soul

2. Every person has a *nunu.*

nunu is 1) the lasting principle or essence of a human being; 'soul' may be used as the equivalent in English; 2) the shadow; 3) the reflection in water.

nunu is used always with possessive suffixes (*nunugu* 'my *nunu*', etc., like parts of the body).

---

[1] I must acknowledge the suggestions on points in Eschatology which I have found in Dr. W. H. R. Rivers's article (*The Primitive Conception of Death*) in Vol. X No. 2 of the 'Hibbert Journal'.

[2] See *AR* XV 356.

The following was a statement made:

Mono	*English*
maha fanamate nunugu enanitu. maha fanamate nunugu lau enationg nitua nitu saria hamataang. uligu enasolo enalaina enaue enasoma. oa nunugu (pointing to reflection in a glass) enationg nitu saria hamataang.	When I die my *nunu* will become a *nitu*[1]; when I die my *nunu* then will become a man in the place of the *nitu* (dead). My body will rot, will stink, will disappear, come to an end. That *nunu* of mine (pointing to reflection in a glass) will become a man in the abode of the Dead.

Death is the definitive separation of the personal *nunu* from the body. This is seen in the following statement:

Mono	*English*
tiong enaaofo sana enaua ga nitu 'ape enamate. mona aofo sana' enaua ga nitu enanono ga tiong (dondoro). 'O. tiong ape enamate. mona aofo sana. enasale' enaua ga dondoro. enasale ga tiong. lau tiong elea enaaofo sana enagagana ga dondoro sana nitu. lau eriaroroi. enaua ga nitu 'tiong nununa apeai ga. enamate ga' enaua ga nitu. enamate tiong nununa lau enationg. enanitu.	If a man is sick, and the *nitu* (see below) says 'he will not die: his being sick is nothing' (says the *nitu*), the *dondoro* will hear. 'Yes, the man will not die: this illness of his is nothing; he will live' says the *dondoro*. The man will live. If a man is sick the *dondoro's nitu* will go. Then they (the *nitu* and his *dondoro*) will see him. If the *nitu* says 'The man's *nunu* is not there, he will die' (says the *nitu*), he will die. The man's *nunu* will then become a man: it will become a *nitu*.

[1] See *AR* XV 33.

And *nununa enagagana sana nituaang hamata* ('His *nunu* will go to the Abode of the Dead').

In the foregoing the *nitu* first referred to is the particular *nitu* specially associated with a Seer, that is a (*tiong*) *dondoro*.[1] Here we seem also to have the idea that the *nunu* leaves before actual death (*enamate*).

A seer (*dondoro*) has the power also of seeing the *nunu* of a man that has died, apparently before he is known really to be dead, and when it is on its way already to the Abode of the Dead.

It was seen in the treatment of the Religion (*AR* XV 353—357) that two kinds of *nitu* (supernatural beings) called Sakusaku and Ome have the attribute of carrying off the *nunu* of human beings.

The Sakusaku may take off the *nunu* of a baby to their cave; a *tiong dondoro* is then called in and sends off his own special *nitu*, who brings it back; its departure does not involve the child's death.

The Ome, it was also seen, can carry off the *nunu* of unborn children. The case was also given of one Kalola, now a grown man, who as a child fell from a tree and had his *nunu* taken away by the Ome, who it would seem still kept it, he as a result being half-witted. But in this case we have contradictory views, for Kalola's *nunu* is also spoken of as now in his body. We seem indeed to see a two-fold conception of the *nunu*: in one aspect it is a vital principle whose absence means Death; in the other it is a something whose absence from the body means injury to the mind, but not death

The former view is seen in the purpose assigned for the *sapusapulu* rite at Kaika's burial (see above, p. 80).

What happened to Kalola seems to be only a special case of what may happen anywhere to a man falling from a tree.

The statement was made: If a man falls from a tree, and

[1] See *AR* XV 43.

Mono	*English*
abu enamate amaiole. feli amahatori bararaang. au amahaiosai barara. amahatori. ala amahokui tiong angenasololo. amahohoku samang (said three or four times). feli amaroroia samang. 'u' enauama nitu feli abu enatalule feropeu nitu. lau amahohoku samang. lau amahohoku samang. lau amahohoku samang. 'hu' enaua lama enabembebe feli 'tiong angisololo nununa sokumaata. abu enamate' amaua. amasoma foku. 'tiong salena, enasaleeta. ape enamata' amaua. amamekoiole ape enatave feli ga ape enarule 'tiong enamateeta' amaua. enamate ga tiong angenasololo.	he does not die, we call to him. We light a fire in a broken clay-pot (*kore*), we put the broken *kore* up on sticks. We light the fire; then we hail the man who has fallen; we go on hailing (said three or four times). We look at the fire. If the *nitu* comes and says '*u*' and the fire is not scattered, it is another *nitu*. Then we go on hailing, and hailing, and hailing. If he says '*hu*', and the fire is scattered, we say, 'The *nunu* of the man who fell has come back here; he will not die.' We stop calling out to him. 'The man is alive; he will live; he will not die', we say. If we keep on calling to him till we are weary, and he does not shout an answer, and does not scatter the fire, we say 'The man will die'. The man will die who has fallen from the tree.

This is done at *lafilafi* (afternoon), not at *lalena* (morning): *fealo enasoso* ('The sun will be setting'). When the man's *nunu* arrives the fire scatters and the pot falls off the tripod.

The *feropeu nitu* who answers 'u' is a man who was murdered (*lapu*) before, or killed in war; one that has not died a natural death.[1]

[1] Probably the underlying meaning is that he has not had the death rites carried out over his body. See further below.

In the above, note that the separated *nunu* can utter sounds, and has material substance; and the use of future prefixes ('will die'). We seem here (and in Kalola's case given under the Ome[1]) to see a kind of intermediate state neither life nor death, the *nunu* lingering somewhere near the body.

3. The *nunu* of Things.

It has been seen[2] that an offering made to a *nitu* has a *nunu*. In any *sisifala*, it was stated: *feli (felia?) onafaio onasisifala nununa darami enaang nitu* ('If you lay it on the fire and make a *sisifala*, the *nitu* eats the *nunu* of the food'), and *mani abu amaroroiri ga nitu. darami nununa ga dreaaang.* ('We do not see the *nitu*; they eat the *nunu* of the food'.) A dead person takes with him the *nunu* of the goods destroyed along with his body.

4. Certain other Psychological Conceptions.

kare 'strength', 'power', 'force', as a verb 'to have these qualities'.

It was on one occasion used of the supernatural power coming from a *nitu* of foreign origin, and having physical effects; but this use, practically equivalent to the Polynesian *mana*, there is reason to hold, is foreign to Mono-Alu.

In a village a post was once set up to drive away evil *nitu*[3] from a sick woman. She died, and the post was taken away. Of it was said: *ipaite* ('it was no good'), and *abu ikare* ('it was not strong, powerful').

kare, therefore, approaches the idea of *mana*.

uli 'body', and takes possessive suffixes; in a statement above (p. 87) it is contrasted as perishable with the lasting *nunu*.

Sometimes *uli* is equivalent to a pronoun: in a song we find *ulira tivora* 'we were alone', lit. 'our bodies were alone'; and in a text occurs *faipeko roro uling* 'I want to see thee' (lit. 'thy body').

---

[1] See *AR* XV 356. [2] See *AR* XV 41, 331. [3] Cp. *AR* XV 52.

Also we find a man addressing himself with the words: *Uligu abu egu areai* 'O my body, it is not speech of me'.

tia 'belly', and is used with possessive suffixes.

This word is used as a verbal infix to denote the seat of the emotions: — *tiamako* 'to be pleased': — *tiapaite* 'to be sad, angry, vexed, grieved'.

C. The Life after Death

5. The Journey of the Dead.

After a person's death his *nunu* goes away and lives as a *nitu* in an Abode of the Dead. On the more general view the *nunu* first goes to Bareka in Bougainville, and then comes back to the island to which it belonged in its lifetime. We first describe the journey of the *nunu* after death to its abiding place.

The following statement gives the general doctrine:

Mono	*English*
tiong fafungmate enagagana Bareka ga nununa. 'nau enarekorekoma ga ulina. ala enalehema. lama dreaăŭ saria hamataang Koakai.	When a man first dies, his *nunu* goes to Bareka. There his body gets all right. Then it comes back here. Then they (that is, the Dead) will stay in their abode, Koakai.

This is what happens for Alu people: the Mono dead go to Bareka, and come back afterwards to Ofale or Falamai, which are in Mono, as Koakai is in Alu. The Fauru dead come back to Fauru.

The accounts of the itinerary of the Dead were not wholly in agreement as to details; this may be set down at least in part to a certain confusion arising from the present Alu people being settlers from Mono within living memory. By combining the statements we arrive at the following probable account.

A person dying in Mono first of all (that is, his *nunu*) dives (*aga*) from a high rock called Fetunu into the sea to

bathe and comes up again. Fetunu is on the south side of Stirling Island, which is close to Mono on the south side, making with it the so-called 'Blanche Harbour'. Thence the *nunu* goes to Ilina, an island rising to a great height[1] and lying between Fauru and Bougainville; here it dives into the sea and bathes; then goes to Papau in Bougainville.

When a man dies in Alu[2] he first of all dives (*aga*) into the sea and bathes at Bambagiai, a place in south-east Alu just by the present government-station; there used here to be a coconut tree which was *nitu saria agaagang* ('the diving-place of the dead'). From Bambagiai the Alu dead go to Ilina, thence to Papau, taking the same road as the Mono dead. The Fauru dead after (presumably) diving into the sea and bathing at some place in Fauru, go to Ilina and Papau like the Mono and Alu dead.

Thus probably in the case of all three islands the ways of the dead all meet at Ilina; thence they go to Papau and the other places now to be mentioned in Bougainville.

Papau is a rock on the shore in Buim. From Papau the dead go to a rock on the shore in Kieta called Baripoa; here is the *nitu* Uauamai, and what happens will be described below.

After Baripoa the soul (unless it does not give the fee to Uauamai) goes to Dandaronauang (see below); thence to Siropa, a rock by the sea; here there is a tree overhanging the sea, up which the *nitu* (dead person) climbs and then dives and bathes. Then he goes to a river called Turiono in Kieta (coming out into the sea at a stretch of land called Mapili or Mapiri); here he bathes, and walks about (men see the footprints on the sea shore). From here he goes to Bareka which ends his journey away from his island.

---

[1] See British Admiralty 'Sailing Directions'.

[2] This may have been true of the Old Alu people; and only partially assimilated as a belief in their own case by the Mono settlers who came after.

All the dead go through the same journey (unless they leave Uauamai unpaid at Siropa; see below).

From Bareka the Mono *nitu* (dead) are taken when their bodies are well, by *fafanua* (fellow-clansmen) to Besara or Falamai in Mono, places of the dead.

Alu *nitu* come back to Koakai in Alu. The Fauru *nitu* come back to Sigoai in Fauru. These are the final Abodes for the Dead of these islands respectively. Such is the general itinerary of the Dead: certain points arising from it will now be developed.

6. Some statements by the old man Baoi may be given:

Mono

tiong enamate enaali felia enatutulu nununa. enagagana. lau enasoku Baripoa. (At Baripoa) ăŭ sana Uauamai. enaua ga Uauamai 'maito fina onabilu? onateleafa beampeu soa onabilu' enaua Uauamai. ena'-nkoti ga peu (kekeve, perasale momolu) nununa enatele ga Uauamai. 'Soa. bilu tia. toka ga poa ea' enaua ga Uauamai. ala enabilu. enabilu Siropa. lau kenoa enaabala ala enagagana Bareka. lau enasoku nituaang famata.

English

When a man dies and is burnt in the fire, his *nunu* will rise up. It will go. Then it will come to Baripoa (a rock at the sea's edge). (At Baripoa) is Uauamai. Uauamai will say 'Thou, whither art thou going? If thou givest me something, thou shalt go on thy way', U. says. It (the *nunu*) will take something (one fathom of beads, or shell-money); the *nunu* will give it (or the *nunu* of it) to Uauamai. 'Right. Go thy way; take that path', Uauamai will say. Then it will go its way; it will go on to Siropa. Then it will dive down into the sea. Then it will go to Bareka; then it will reach the abode of the *nitu* (plur).

The dead person smears the rock Siropa with earth; the marks are seen by living men who say: *tiong imate. alauuta iilopa.* ('A man is dead; he has just made a mark'). A younger man or a woman smears *loto* (that is probably red earth); a full-grown man smears *fioi* (a white earth).

It will have been noted that at various places the dead dive (*aga*) into the sea; from a remark made in another connection this would seem to be to cool the body after the burning of it.

In this connection it may be remarked that *aga* is the term used to denote the falling of a shooting-star, which is called *fetunu.* Fetunu is the name of the first diving-place in Mono (see above). Further Fetunu, the shooting-star, is a *nitu,* and its falling foretells the death of someone (see above). So that there seems to be a definite connection of thought between the falling of a star and the diving into the sea of the dead; to both of which actions *aga* is the term applied.

In Baoi's account the *nitu* Uauamai occurred: this brings us to an important set of ideas.

7. Uauamai, the Warden of the Road.

The soul on its way to Bareka meets Uauamai at Baripoa. In the account before given the *nunu* gives a gift to this *nitu,* and is shown the way, so coming to Bareka. Said Baoi:

Mono	*English*
tiong abu enatele Uauamai Uauamai enalutim 'sang be-ampeu fina ga maitonana? ale enateleo?' enang 'Aisa ea ga toka poa eang' enaua ga Uaua-mai. boo auau saria poa ga enatoka. enasoso. abaang ena-gagana.	If a man does not give to Uauamai, if he refuses Uaua-mai; if he says to him 'Where is the thing for thee, thee indeed? Who will give it thee?' Uauamai will say, 'Come! follow this, this way.' He will follow the path of the pigs and dogs. He will lose his way; he will go into the bush.

If the man gives the gift to Uauamai,

Mono	*English*
rekona poa enatoka. lau Siropa enaabala. enasisiu. ala enabilu Bareka.	he will take the right path. Then he will dive down at Siropa; he will bathe; then he will go on to Bareka.

All the Dead have to give this gift to Uauamai. If the dead person gives the gift, before coming to Siropa he comes to Dandaronăŭang, where he finds out why he has died (see below); so that apparently Siropa and Turiono are not in the itinerary of those dead who do not fee Uauamai.

Baripoa is a great rock on the shore in Kieta; it is also called Tanipunu (which may be the Buim name).

According to Baoi the dead man who does not give to Uauamai sleeps some nights in the bush and finally reaches Bareka, merely later than the man who has given. But Bitiai gave the following account:

Mono	*English*
tiong enamate abu enagagana ābua. enagagana Buim. enasoku poaang. enasoku sana hamataang Uauamai. 'maito 'nto beampeu' enaua ga Uauamai. enatele poa rekona ga enatoka. lau tiong paitena enaua ga Uauamai 'nto beampeu' enaua ga Uauamai abu enatele auau sana poa boo sana poa ga enatoka. tiong rekona enatele beampeu ga Uauamai enatoka ga poa rekona. enagagana enasisile ate-	When a man dies he does not go to the sky; he goes to Buim. He arrives along the road; he comes to Uauamai's place. 'Thou, give me something', says Uauamai. If he gives it he goes along the right road. If an evil man, when Uauamai says 'Give me something' (says U.), does not give it, he will follow the dogs' path, the pigs' path. When the good man gives something to Uauamai, he will

lea Turiono. enasae. enasoku Bareka. enaăŭ. enaua. enasoma.	take the right path, he will go and bathe in the river Turiono He will go up inland, and will reach Bareka. He will stay there. So he will do. He will finish (his walking about).

The path (*poa*) of the pigs and dogs must be taken to mean bush-paths made by these beasts: so that the dead person wanders in the bush.

The view held by Bitiai that the Dead abide definitively at Bareka will be again referred to.

A further statement by Bitiai was:

Mono	*English*
tiong paitena abu enatele beampeu auauaang poa boo saria poa ga enatoka. eriagolu auau eriagolu boo. abu ena-lefema. enaua. enasoma.	If a bad man does not give something he will follow the dogs' and the pigs' path. The dogs will eat him; the pigs will eat him. He will not come back. So he will do. That will be the end of him.

Uauamai is ever looking out along the road of the Dead.

A further statement was: the *tiong paitena* (bad man), not giving the gift to Uauamai, *énasoso. auau saria poa boo saria poa enagagana* ('will lose his way; will go the path of the dogs' and the pigs'); *abu enasoku Bareka. enaue*[1] ('He will not reach Bareka; he will disappear').

In these statements we have the view that the failure to fee Uauamai means annihilation, or another death; whereas in the other view it was seen to mean only a delay in reaching Bareka.

---

[1] On one occasion Bitiai seemed to give Eberia as the name of the place where such persons go.

8. The Nature of the Gift to Uauamai

The dead man coming to Uauamai, the *nitu* at Baripoa, must give him a gift if he wishes to reach Bareka by the right path, or, according to another account, if he wishes to reach Bareka at all. The gift is not a big one — shell-money or a shell-armring, or in late times European goods such as beads. The dead man only gives something of the goods he bears with him (that is the *nunu* of the things of this life), not all of them; the rest he takes on to Bareka, and then to the final abode of the Dead in Mono, Alu, or Fauru.

The ability to give this gift is not dependent on any ethical valuation. A man who has been bad in this life, in that he has *sigala* (done adultery), *molemole beampeu* (stolen or injured something), been a *poapoau* (killed his fellow-clansman) can give the gift, and so get to Bareka: the good man too must give it.

It was said by one man of Talakana, the great warrior-chief, that he refused it, and yet got straight to Bareka; he was a *poapoau paiteǹa* ('bad man-killer').

Whether a dead man gives the gift to Uauamai depends only on whether he takes the wherewithal with him. What a man has is what has been burned, buried, or put in the sea with his body.

But if a man is killed in war and his *fafanua* (fellow-clansmen) do not bury his body with something, then he has nothing to give Uauamai, and goes the dogs' road (or, on the other view, is delayed); the same is true of a man dying any violent death. In the description above (p. 89) of the calling back of the *nunu* of a man who has fallen from a tree, it was seen that a *feropeu nitu*, that is the ghost of a man who has died a violent death, may answer the call. This would evidently be one that took no gift from the living; and we seem to have the belief that his ghost haunts the bush near the living.

In Bitiai's account above the terms *rekona* (good), *paitena* (bad) were used for the man who gives or who does not give the gift to Uauamai (p. 95); these cannot be held here to have an ethical force, but merely to denote the temper, or the generosity or otherwise, of the dead man.

The gift to Uauamai indeed may be viewed as somewhat analogous to the one made to Soi when the writer visited Soia.[1]

9. Dandaronăŭang

The following statement was made by Baoi: If the dead man makes the gift to Uauamai, he then goes to a place called Dandaronăŭang. Here the following is what happens:

Mono	*English*
enatutulu. enaua 'Koe. afauaang haimatema?' enaua tiong nitu angenamate. enaua elea nitu 'eauaang oimatema beampeu ga angoimolemole. gau imatemaata' enaua tiong elea nitu nitu talu. 'O alaata haiataieng ga angfaimateiai' enaua tiong angenamate. ala enabilu Siropa. lau enaabala enagagana. enabilu atele Turiono. lau enasoku enasisiu Turiono. ala enasae Bareka. alau enaau hamataang.	He will rise up. He will say, 'Hullo! Why is it I have died and come here?' says the man, a *nitu* who has died. A *nitu* will say: 'It is for this that thou art dead and here, that thou hast done wrong; therefore art thou dead and here' a *nitu*, *a nitu talu*, will tell the man. 'Yea: now I know why I died', the man who has died will say. Then he will go on to Siropa. When he has dived down, he will go; he will go on to the river Turiono. When he comes there he will bathe in the Turiono. Then he will go up to Bareka Then he will stay in the place (Bareka).

[1] *AR* XV 325.

Here his body will get well, and he will then come back to the island he belongs to.

The *nitu talu* in the above who tells him why he died is evidently one of the earlier dead; he is told that he has done some wrong (*beampeu molemole*) — man-killing, adultery, stealing, etc. This must be taken to denote the man's action which led to his being killed, not to refer to any supernaturally sent death.

Bitiai observed: *fanua tiga 'nai dreamate abu dreaonogu* 'When people from here (that is, this life) die they do not know'; that is, do not know why, or how, they died.

If a man who is sick is not really dead, when he gets to Uauamai he will not be asked for a gift. Uauamai will say:

Mono	*English*
'apeeta haiataieno. gagana 'nau Dandaronăŭang onaataienama uling' enaua Uauamai. enagagana ga tiong. lau Dandaronauang enasoku 'haiafaua ga haimatemaata?' enaua. 'a—' enaua nitu talu 'maito uling salena. onalehe. ape matena gau' enaua nitu talu. enalehema tiong nununa. lama enasale. eaua.	'I do not know thee. Go there to Dandaronauang, and thou wilt know thy body there', Uauamai will say. The man will go. When he comes to Dandaronauang, he will ask, 'Wherefore am I dead and here?' 'Ah', says a *nitu talu*, 'thy body indeed is alive. Go back. Thou art not dead', the *nitu talu* says. The man's *nunu* goes back; then he lives. Thus it is.

The *nunu*, it was said, will be told by the dead man's *fafanua* that his body has been left behind in his house, as he is not dead: they will tell him to go back. If he really were dead his body would go too to the Abode of the Dead.

We have here the suggestion that the *nunu* cannot go to Bareka without the body, that is unless the death rites are carried out; which is to be compared with what was said above about a man that has been killed having no fee to give Uauamai.

If a man is only apparently dead (through sickness), he will carry no property, and Uauamai will send him on to Dandaronauang, as just related. Dandaronauang is a point very near Toborai.

10. The dead person is taken to Bareka by the ghosts of earlier dead (probably his *fafanua*). On another view evil *nitu*, that is Ialele, the sickness demons[1], take him to Bareka; here he will be welcomed by dead Kieta folk (his *fafanua*), and cared for by them; then his dead *fafanua* from the Abodes of the Dead in Mono, Alu, or Fauru will come to take him back to the island to which he belongs.

The Dead therefore go through a definite journey through the land of the living to certain places after death; this way, road, or path of the Dead (*nituaang poa*) is found in three of the tales which were collected; in two of these living people meet the ghost of one just dead who is on his way along this path, and he gives them his *tamari* (see above, p. 96).

C. The Life after Death

11. In the above it has been seen that after death the *nunu* first goes to Bareka in Bougainville, and afterwards comes back to an Abode of the Dead in the island to which the living man belonged.

We have two aspects of the *nunu*; it is a something which leaves the body (permanently after death); and it is also that form of the body (*uli*) itself which on the Death Rites being carried out goes on to the world of the Dead and carries on a counterpart of the life in this world.

The dead man (*tiong*) is also a *tiong* in the next life; a *nitu* (ghost) is also *tiong* in the sense that in form and way of life it is a true continuation of the man as he lived here

The *nunu*, said Baoi, is *nitugu*: this brings us to a grammatical usage which shows the real meaning of *nitu*.

[1] See *AR* XV 49.

Sagu nitu ('my *nitu*') denotes: the particular *nitu* (ghost) which stands in close relation to me as a *tiong dondoro*, or as a kinsman.[1]

nitugu ('my *nitu*') denotes: myself after death; what of me is carried forward beyond death, and kept in existence by the *nunu*; the ghost of me.

In the second usage the idea of identity, or of a part of the person, is shown by the use of the suffix to denote possession.

12. Bareka

According to Baoi (whose view we take to represent that generally held) *tiong fafungmate enagagana Bareka ga nununa* 'When first a man dies his *nunu* goes to Bareka' (see above).

An account (by Baoi?) was given as follows: The dead man will be welcomed at Bareka by *nitu rekona*, that is good *nitu*, dead Kieta folk (his *fafanua*). They will ask, *ale gau*? 'Who art thou?'

Soa maha ga 'Yes: it's me' (he answers).

leang porau 'Give thy name', they say.

enaporau ga leana 'He will give his name'.

Soa. sang latu ahana? 'Well, which is thy *latu*?' they ask. And he tells them it, and his *fafanua* acknowledge him.

Mono	*English*
ala enafalolofi sana numaang. ala enasisile. enatele darami. enanonomoki ulina. ala enakare tiong. enarekoreko ga ulina; 'alaata hairekorekoota' enaua ga tiong. ala erialaui nitu.	Then he (one *nitu*) will bring him into his house and he will bathe; he will give him food, and rub his body. Then the man will get strong; his body will get well. 'Now I am well', the man will say. Then *nitu* (ghosts) will come to him from Koakai and take him back there.

[1] See *AR* XV 40, 44.

The *nitu* who come to fetch him to Koakai are his *fafanua*; a Mono man would be fetched to Ofale or Falamai.

The rubbing of the body is to remedy the wounds of battle, or the ills done by Ialele, the sickness-demons; or the harm from the fire when the body was burned, or by sharks when it was thrown into the sea.

We see in this how the body itself (that is, its *nunu*) is thought of as coming to Bareka.

Baoi's statement that the Alu dead come back to Koakai in Alu has been already seen (p. 91).

Of Mono men he stated:

Mono	*English*
Mono tiong enamate enagagana Bareka nununa. enarekorekoma ga ulina. ala enalehema. erialaui sana fafanua. ala eriameraiama ala enaeva batafa enapula numa. ala enaăŭ	When a man dies in Mono, his *nunu* goes to Bareka. Then it stops at Bareka; his body gets well there. Then he comes back here. His *fafanua* go to him; then they bring him back here. Then he comes to Mono. Then he weds a wife and builds a house. Then he stays

at Ofale or Falamai, as he wishes it.

Fauru men after staying at Bareka come back to Sigoai in Fauru.

In Bareka the body recovers (*'nau enarekorekoma ga ulina*) from the effects of the fire, etc.

The Mono-Alu-Fauru dead do not stop at Bareka; but as to the Kieta, Telei, Molafe — that is, Buim — dead, their place is Bareka (*saria hamata ga Bareka*); and they stay there for good.

Bareka was called the *rekorekoang*, that is, 'repairing-place', 'recovering-place', for Mono, Alu, Fauru. They work at Bareka and leave when they feel well again.

Bareka is an *olo kanegana* (great hill); it is a volcano.

The fire is *Bagana (nitu) sana feli* 'The *nitu* Bagana's fire'.[1]

The *nitu* (Dead) at Bareka work their gardens and sing and dance at night, and can be heard but not seen: if you see them you die. Living men do not cross the Turiono river, by the abode of the *nitu*; otherwise they die.

No chief of all the *nitu* at Bareka seems to be known to the Mono-Alu people.

It will be noted that the bulk of the *nitu* there are the Buim dead; the Mono-Alu-Fauru dead are only temporary dwellers. The view that they come back to abide definitively in their own islands must be taken to be the general one. There is also another view which must be here mentioned. Bitiai stated:

Mono	*English*
fanua peu Mono fanua peu Alu fanua peu Fauru fanua peu Buim dreamate famata Bareka Bareka opu.	If people of Mono, or of Alu, or of Buim die, their abode is Bareka, and only Bareka.

The *nitu* at Bareka may return to Mono, Alu, or Fauru to see their *fanfanuà* but go back to Bareka.

How far or whether this view, which must be looked on as exceptional, is due to Christian or Buim influences cannot be determined. It was held by Bitiai in conjunction with the idea that those who do not fee Uauamai do not get to Bareka, but perish on the way (see above).

We have, then, two differing Mono beliefs as to the final Abode of the Dead: we may apply to them Dr. Rivers's suggestion in the case of Simbo, another island about 40 miles away, that we have the meeting of two cultures: what we may call Bitiai's doctrine may represent a Buim element.

We shall now deal with Abodes of the Dead in Mono, Alu, and Fauru, taking the view that they are the final and definitive ones.

[1] 'Bagana' is said to be the only now active volcano in Bougainville. (See Brit. Admiralty 'Sailing Directions'.)

13. Alu. In Alu as Abodes of the Dead there are Koakai and Soia. Alu men who die to-day go finally to Koakai. Koakai has been already mentioned[1] as the abode of the *nitu* Tiong Tanutanu: it is a piece of land on the south shore of the smaller island of Magusaiai, which is separated by a narrow channel from Alu.

Koakai is the place where go all the dead of the Mono settlers in Alu, that is of the present Alu people. Close to it is the place where abide all the Old Alu Dead who died in the fighting when the Old Alu people were driven out of Alu by the Mono. The three Old Alu chiefs of Magusaiai, the village, resolved when dead to stop at their old place, and there went all those who died at this time.

This probably explains, too, the origin of Koakai as such an Abode. Before the Old Alu *nitu* went to Magusaiai, Soia (see below) was the Old Alu Abode of the Dead.

Koakai is also now a burial ground for the bones of dead men and women of chief's rank after the bodies have been burned (see above, p. 70).

Tiong Tanutanu is the *lalaafa* (chief) of all the Dead at Koakai: this *nitu* died as a child in Mono (where his bone-fragments were buried) before the settlement of Alu.

In Alu there is another Abode of the Dead. This is Soia, already mentioned in connection with the *nitu* Soi.[2] This place was a burial-ground for the bones of the burned bodies of the Old Alu dead, probably only those of chief's rank. Since the Mono settlement only very few of the dead of the Mono people in Alu have had these bone-fragments buried there. Soi is their *lalaafa*. The Old Alu dead at Magusaiai are only a few. The Mono chief 'Ferguson' who died a few years ago abides too at Soia, where his bone-fragments were buried.[3]

Gaumakai, already mentioned[4] is to a certain extent still looked on as a Place of the Dead, though it has lost all taboo.

[1] *AR* XV 47. [2] *AR* XV 322 etc. [3] Cp. *AR* 326. [4] *AR* XV 53.

The Dead here are evidently Old Alu; their chief is Dudueri. It looks as though Gaumakai had been superseded as a Place of the Dead by Soia before the Mono conquest; but probably it kept some of its taboo as long as there was an Old Alu village near. Its holiness or taboo would have lost much of its strength when it was no longer the place to which the contemporary Dead went.

Mono. In Mono are two main-places of the Dead, Ofale (Besara) and Falamai. At the present day Ofale (Besara) is the place where the Dead in general go.

The writer visited Besara or Ofale. Besara is a stretch of land in north-west Mono. Here is the site where was the village called Besara, belonging to Bagara, the conqueror of Alu about 60 years ago. This site, together with that of Bagara's quarter (that is, the chief's quarter in the village) spread over a good deal of ground, about a quarter of a mile from the sea. Through them runs a river called Konggo, said to be full of crocodiles; all is now covered with bush. Ofale is the name of a narrow strip of land down by the sea, where the Konggo river comes out. There is a rock at the mouth on the edge of the water, called Kusihororo; it is *nitu saria pausape* (the rock of the *nitu*, the dead).

Of the party with me was the old Mono man Konggo; this was the first time he had been on Besara as far as the sea; he did not come down to Ofale, though a native did with me (his son, I think). One of the men declared he heard the *nitu* Ivinui (see below) tapping a tree to show his anger. From Besara the Dead go down to Ofale to bathe in the sea. People passing in canoes do not look for fear of seeing them, and so dying.

Ofale is the place where the dead keep their canoes (*Ofale nitu saria matalai*).

Besara has become the Place of the Dead within late times its origin as such was as follows:

Ilala, a Mono chief at the village of Besara, had the chief Ivinui, brother to Bagara, killed, while Bagara and two brothers were away in Alu. Bagara and his brothers then moved from Besara to Maloaiini (North Mono); Ilala went to a place in Mono called Baripoa. Afterwards Bagara and his two brothers on the one side, and Ilala on the other, had a fight at Besara on the Konggo river, when there was great slaughter the bodies were thrown into the river.

It was from this time that Besara seems to have become a Place of the Dead. The chiefs Ivinui, Bagara, and the other chiefs seem specially identified with the place; probably Ivinui as having died there is the most specially identified with it. *boitalu Besara Ofale sinsisileang boitalu atele* (*Ofale*) *rekona* 'Formerly Ofale was the bathing-place for Besara; formerly the river (Ofale) was right'.[1] *Imateiai Ivinui, oaua ga irisoa simea Besara* 'Ivinui died there; therefore the *simea* clan took Besara for themselves.'

Here we see the particular identification of Ivinui with the place. The fighting at Besara seems to have been rather in the nature of a fight between *latu baumana* and *latu simea*, which would account for the latter assertion. But Besara is now the place to which the Dead in general go.

There is another place in Mono, a stretch of land called Falamai (on Blanche Harbour), which was an Abode of the Dead, but has now almost lost its character as such, and with it almost lost its taboo (*olatu*). It has evidently been superseded by Besara[2] from the time of the fighting there. Falamai was perhaps once a bone burial-ground like Koakai in Alu is now. Just as there is a tendency especially to connect *latu simea* with Besara, so is there one to connect *latu baumana* with Falamai; perhaps this is because of the association of their former enemies

---

[1] *rekona* here 'right for the living' opposed to *olatu*, taboo.

[2] Cp. Soia and Gaumakai in Alu.

the *simea* with Besara; or because of the nearness to Falamai of Marimari (see above, p. 76).

Another Place or Abode of the Dead in Mono is Utupang, a stretch of land on the Stirling Island shore of Blanche Harbour. Here there used to be a village of the same name, the chief of which, 'Mackenzie', died some thirty years ago. Utupang is now the place of this *nitu* 'Mackenzie': *isoa Utupang* ('He has taken U. for himself'); here are also the ghosts of his people that have died.

No one goes to Utupang, except an old man (now dead) who once was his *tiong* (that is, bought slave); a Bougainville man; *dondoro* of an infant *nitu*, likewise called Mackenzie.[1] Bitiai observed in this connection: *lalaafa enamate enaau angenamateiai* 'When a chief dies he abides where he has died'.

Another place which is a *nitu* (ghosts') abode is Sipale, a hill near a cove called Kugala[2] on the Mono shore of Blanche Harbour: it is *nitu saria hamata* ('an Abode of the Dead'), but belongs to *latu baumana* and *fanapara* only; the chief of the place is probably Omakau[3] of *latu fanapara*. Near the cove there is a small hollow under a rock; this too is their place. If living men do not give these Dead food they get angry, and wild pigs eat the gardens of the living. The Dead have a snake which is their pig (*boo*).

At Asunu on the Mono shore of Blanche Harbour is a *famata* (place) of the Ome.[4] Here dwells also a once-living man Soropo, and he is their chief.

14. The Nature of these Abodes of the Dead

From the foregoing it is seen that the final Abodes of the Dead in Mono and Alu[5] are more than one. They have not

[1] See *AR* XV 44.

[2] Hereabouts is a *keno* (bone-disposal place) for *latu baumana* and *fanapara*.

[3] He was a brother of the celebrated 'Big' Gorai.

[4] See *AR* XV 354 etc.

[5] Those in Fauru, of course, would be of the same kind.

a permanent existence; their beginning can in most cases be traced; and they are seen to go through a process of decay, and lose it may be their character as such altogether (cp. Gaumakai in Alu, and Falamai in Mono).

A place evidently only keeps its importance as an Abode of the Dead as long as it is still the place to which those who die now go: of this importance the degree of *olatu* (taboo) is an index.

Soia, although no longer a place to which the Dead go, keeps its importance probably because of that attaching to Soi; and perhaps also from the importance it held for the Old Alu people.

In Alu probably Koakai is now more taboo than Soia, since those who now die go to Koakai. Gaumakai, which once seems to have been an Abode of the general Dead, has now lost all or nearly all its taboo, having been superseded in Old Alu times by Soia; the importance of Dudueri has not been great enough to maintain a taboo on the place.

In Mono to-day Besara, the place to which the Dead in general go, has the highest degree of taboo; Falamai, which was superseded by it almost in living memory, has lost nearly all taboo.

Other places there are in Mono, but only for certain of the Dead; of these only Utupang has a strong taboo, evidently because of its association with a somewhat lately-dead chief.

There is nothing fixed or permanent then about the Abodes of the Dead; but probably at any time some one place in an island is looked upon as the General Abode; Koakai is such a place in Alu, Besara in Mono.

There is no close correlation between a place being a bone burial-ground and its being an Abode of the Dead. Besara, for instance, does not seem to be associated with bone-burial (at least, no mention was made of it); Koakai, it is true, is a

bone burial-ground, but in Alu there are other such burial-grounds.

At the same time a place where the bones are disposed of is definitely associated with the Dead; this can be seen in the *olatu* (taboo) on the former *keno* of the *latu* (p. 77).

Again, at Soipa, near Faleta, the bones are buried of Mukolo, the child of the late chief 'Ferguson'; the *nitu* Mukolo was taken by the *nitu* Ferguson to Soia, where the latter has his abode, and where his bones are.[1] 'Ferguson' spoke by rocking (*aiai*) a canoe[2], saying:

Mono	*English*
Maha natugu ape enaăŭ Soipa. hanamera sagu hamataang Soia.	My son shall not stay at Soipa. I will take him to my place Soia.

This shows that otherwise Mukolo would have abided at Soipa. In fact at Soipa we seem to see the beginning of a special place of the Dead for Faleta, associated with bone-burial. It is probable that a village would have its special bone burial-ground, which might become a General Abode of the Dead if there were further circumstances: Soia, and perhaps Gaumakai, are examples of this in Old Alu times.

On the other hand Besara and Koakai of to-day owe their character to the remarkable events which happened there — great slaughter and the death of chiefs.

A bone burial-ground evidently derives its special character from the fact that the bones in all, or nearly all, cases will be of persons of chief's rank.

The case of Sipale in Mono (see above) shows a place belonging to the dead of certain *latu*.

The fact that a *nitu* may be worshipped at his *mome* (burning-place of the body) shows that this too may be a

---

[1] *AR* XV 326. [2] *AR* XV 43.

resort of the ghost. The *sape*[1] and the *lopo*[2] are evidently too occasional resorts for a ghost.

15. The Life of the Dead

It may be concluded that 1) in each island there are more than one Places of the Dead; 2) they arise in more ways than one; 3) they go through a history of growth and decay; 4) fort hose which are to be found in existence at any time there is an indefinite number of others which have lost the attribute.

In their final abode the Dead are the counterpart of living men; the life is a continuation of the physical life, and not different from it. Death brings only a modification in a continuous existence whose earlier part is the Life of this world. The *nitu* (Dead) work in the gardens, dance, marry, and have children. They may go about visiting the Abodes of the Dead in the other islands, and may marry and settle there.

They are sometimes said to live underground. They are active at night. The Dead acquire special skill after death; for instance, 'Ferguson', who died a grown man, was said to be learning how to kill turtle from the infant *nitu* Diing, who died before him.

It was not known whether the *nitu* die again; but the statement will be remembered that a dead person not giving the gift to Uauamai disappears or is annihilated (p. 96).

Each Abode of the Dead in Mono and Alu has its chief; and he is one that was of chief's rank in this life. The origin and existence of a place as an Abode of the Dead is bound up with the association with it of some chief; either an Identified Ghost, that is one whose lifetime falls within living memory (as Tiong Tanutanu at Koakai, Ivinui at Besara), or one unidentified (as Soi at Soia).

---

[1] *AR* XV 40 etc. [2] *AR* XV 47 etc.

The rest of the *nitu* are the *tala* of this *lalaafa*: *tala* among the living denoting the people of a chief (*lalaafa*). At Soia we see the lately-dead *nitu* 'Ferguson' taking on some of the importance of Soi, the earlier and proper *lalaafa*.

The first origin of almost all the Abodes of the Dead may be explained by the view that a chief stays on where he died; whether such a place becomes an abode of the Dead in general would depend on other factors; the importance of the chief would be one of these, another being the occurrence of some striking event in connection with his death (cp. Koakai, Besara).

This staying of a chief and his *tala* where he died gives a further link of continuity between this life and the life after death.

The only word for the 'world of the living' seems to be *peta* ('land', 'ground'); *maita sara* ('ours') was once used of what belongs to the living.

16. Folklore. Two tales were heard of visits to the world of the Dead.

In one (from Mono) a man marries a woman-ghost. She gets with child and they go to the Abode of the Dead, which is underground, taking the Path of the Dead (*nituaam poa*). When they get there the woman's father and mother entertain them; then the man and wife come back again to the land of the living, and the woman brings forth a child. She bids her husband not to eat bread-fruit as it is forbidden to *nitu*; but he does so and she goes back to the Dead.

In the other text (from Buim) a man and his wife are in a canoe; he drops his axe overboard into the sea, and dives after it; he breaks through into the Abode of the Dead, where he stays two days, then comes back. If he had looked on the Dead he would have died; but one *nitu* looks after him.

17. Sketch-Map of the Bougainville Strait (after British Admiralty Chart). The l. c. Positions are only approximate.



Moaila is 6° 52′ South; 155° 40′ East (Greenwich).

1. Soia.
2. Koakai, Magusaiai.
3. Gaumakai.
4. Bambagiai.
5. Fetunu.
6. Papau.
7. Palusua (Foifoiti).
8. Baripoa, Dandaronauang.
9. Siropa.
10. Atele Turiono.
11. Besara, Ofale.
12. Falamai.
13. Oilo.
14. Sipalo, Asunu.
15. Blanche Harbour (lies between Mono and Stirling Id).

Der Lamaismus und seine Bestrebungen zur Hebung seines intellektuellen und moralischen Niveaus

Von P. Guries, Professor an der geistl. Akademie zu Kasan

Aus dem Russischen übersetzt von A. Unkrig, Kleriker am orth. Johanneum in Shitomir

Die lamaistischen Kalmüken gingen aus der Dsungarei nach Europa in einer Epoche über, als sich der Lamaismus besonders kräftig entwickelt hatte. Bald nach ihrer Auswanderung an die Ufer der Wolga im 17. Jahrhundert verbreitete unter ihnen eifrig den Lamaismus Zaya Pandita, bekannt durch seine Gelehrsamkeit und seinen religiösen Eifer, durch zwei Reisen aus der Dsungarei. Außer Bereisung der kalmükischen Nomadensiedlungen mit der Predigt der lamaistischen Lehre arbeitete Zaya Pandita emsig an der Befestigung des Lamaismus durch Übersetzung der heiligen Schriften des lamaistischen Glaubens aus dem Tibetischen in die kalmükische Sprache, zu welchem Zweck durch ihn das mongolische Alphabet reorganisiert und der Darstellung der lebendigen Laute des Volksdialekts angepaßt wurde. Diese Übersetzungstätigkeit, von Zaya Pandita eifrig vorwärtsgebracht, wurde auch später fortgesetzt, so daß sie mehr denn 200 Handschriften verschiedenartigsten Inhalts, religiösen, moralischen, philosophischen, historischen und medizinischen, füllten. Aber dessenungeachtet konnte der Lamaismus bei den Kalmüken des Wolgagebiets, die da von der Mongolei und Tibet, den Zentren der lamaistischen Glaubenslehre, losgerissen sind, keine besonderen Fortschritte in seiner inneren Entwicklung machen, um so mehr als die Kalmüken in beständigen äußeren und Stammeskriegen leben mußten. Zwar trafen einige kalmükische Chane, als sie das Sinken des Lamaismus im Volke und die Verkümmerung reli-

giöser Bildung unter der Geistlichkeit bemerkten, Anstalten zu seiner Hebung, wie beispielsweise Dunduk-Dashi, aber auch diese Maßnahmen konnten nicht ernsthafte Bedeutung haben, weil solcher Chane wenige waren und weil die Ereignisse des Jahres 1771 alles unterbrachen.

Seit 1771, als ein großer Teil der Kalmüken mit dem Chan Ubashi nomadisierend nach der Heimat zurückzog, verschlechterten sich die Bedingungen für die innere Entwicklung des Lamaismus in den kalmükischen Steppen bedeutend. Mehr und mehr verarmte der geistliche Stand an religiös gebildeten Leuten beständig nahm die Zahl derer ab, die Kalmükisch zu lesen und zu schreiben verstanden und, wenn auch nur zum Teil, die religiöse Übersetzungsliteratur verstehen konnten. Die fortschreitende Verarmung religiöser Bildung ging im gegenwärtigen Jahrhundert so weit, daß die Mehrzahl der Geistlichkeit fast verlernte, ihre Bücher zu verstehen, und nicht selten suchte der eine oder der andere Churul (Kloster)[1] nach dem Tode seines Bakschi (Abt) einen Nachfolger in fremdem Stamme, ihn aus den mehr gebildeten Chumariken[2] auswählend, da sie selbst solche bei sich vermißten. Und in unserer Zeit können, ohne hier schon vom Verständnis religiöser lamaistischer Bücher zu reden, bei weitem nicht alle Geistlichen Kalmükisch lesen und schreiben. —

In den letzten Jahren jedoch wurden gleichzeitig mit dem Erwachen nationaler Bestrebungen bei den fremden Völkern auch innerhalb der kalmükischen Geistlichkeit Versuche zur Hebung ihres intellektuellen und sittlichen Niveaus, das bis dahin nicht gerade hoch steht, bemerkbar. Dies fand seinen Ausdruck in der Eröffnung höherer lamaistischer Schulen in den kalmükischen Steppen und in Zusammenkünften der lamaistischen Geistlichkeit die Maßregeln und Statuten zur Hebung des intellektuellen und moralischen Niveaus des Churul ausarbeiteten.

[1] Mong. geschr. Chural die Versammlung, die Geistlichkeit eines Klosters

[2] Vulgär für Mong. Chubarak „der Geistliche“, Tibetisch dGe'dun Sanskrit Saṅgha.

Um die Leser mit dieser Bewegung in den kalmükischen Steppen, die die Eröffnung zweier höherer lamaistischer Schulen, stolz „Akademien“ genannt, hervorrief, will ich hier einen Artikel „Gegenwärtige Strömungen im Lamaismus“ vorlegen, der alle Nachrichten über die höheren Schulen und über die Tätigkeit der Kongresse der lamaistischen Geistlichkeit gibt, soweit solche nur zu erhalten waren.

Vom 12. Oktober 1906 ging in das kalmükische Volksamt (in Astrachan) aus dem „Departement der geistlichen Angelegenheiten ausländischer Konfessionen“ ein Dokument folgenden Inhalts ein:

„Der tibetische Älteste Tsanit Hambo Lharambo Agvan Dorđiev[1] legt unter Hinweis auf die Tatsache, daß es bei den Kalmüken keine höheren Schulen zur Erziehung von Lamas gäbe, die Bitte um die Erlaubnis zur Errichtung einer Schule im Ulus Maloderbet ein, nach dem Beispiel derjenigen, die bei den Burjaten im hinteren Baikalgebiete beim Gänsesee-Datzan (Kloster)[2] besteht.“

„Die Errichtung einer solchen Schule als äußerst wünschenswert anerkennend erbittet das Departement das Urteil des Gouverneurs von Astrachan.“

Als man von seiten des kalmükischen Volksamtes begann, Auskünfte über die projektierte Schule einzuziehen, da zeigte sich, daß Versuche zur Gründung einer ähnlichen Schule bei den Kalmüken schon in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts vorlagen, und daß einige Zeit eine solche Schule sogar, wenn auch in unvollkommenem und kleinem Maßstabe, bis zum Tode ihres

---

[1] Über diesen merkwürdigen Mann, der sich auf seinen Visitenkarten Aine Tsanit Cambo Agvan Dorgiev nennt, vgl. Sir Francis Younghusband *India and Tibet*, Lond. 1910, S. 67 ff. Er war unter dem Namen Ṅag-dbaṅ rdo-rje rams-pa der sṄags-pa des Kloster 'Brasspuṅs (Brepung), vgl. Graham Sandberg *Tibet and the Tibetans*, Lond. 1908, S. 111.

[2] Genauer Ta-ts'aṅ special schools or „chairs“ established within the larger monasteries, for the teaching of particular doctrines and generally endowed with property, land etc., Graham Sandberg *Tibet. Grammar*, Calc. 1895, S. 192.

Gründers und Leiters, des Gelong Bāz Bakshā, im Ulus Maloderbet bestanden hatte. Als sich im Jahre 1905 der Dalai-Lama auf der Flucht aus Tibet vor der sich dorthin bewegenden englischen Expedition eine Zeitlang nahe der russischen Grenze im Zentrum der mongolisch-lamaistischen Welt, dem bekannten Urga, aufhielt, da segnete er die Repräsentanten der Astrachaner Kalmüken und der Geistlichkeit zur Fortführung des „Čoiri“[1], der höheren buddhistischen Schule, als einer für die buddhistische Geistlichkeit unumgänglich notwendigen Lehranstalt. Und so kam im Frühjahr 1906 im Ulus Maloderbet der seinerzeit dem Dalai-Lama nahestehende tibetische Gelehrte Agvan Dordjiev (ein Mongole) zur Wiederherstellung der sich neu eröffnenden Schule an.

Er bereiste den nördlichen und südlichen Teil des Ulus Maloderbet, sammelte bedeutende Spenden und begann unter Mitwirkung des Nojon Tundutov den Bau der Schule und der sich ihr anschließenden Gebäude für die Studierenden, sieben Werst (ein Werst ist etwas mehr als 1 km) von der Grenzscheide von Amt Burgusta im nördlichen Teil des Ulus Maloderbet.

Bei Gelegenheit einer Sommerreise in den kalmükischen Steppen glückte es uns, ein genaues Programm dieser (damals) neueröffneten und gegenwärtig bereits von der russischen Regierung legalisierten höheren buddhistischen Schule, der Čoiri-Tsanit, zu bekommen. Das Programm der Schule zeigt deutlich, welch einen gewaltigen Einfluß die in dieser Anstalt gebildeten Zöglinge auf die Hebung des Lamaismus haben werden und auf welch eine starke Gegenmacht hier unsere Missionssache[2] trifft.

Unter der Tsanit-Čoiri ist eine höhere geistliche Lehranstalt, in ihrer Art geistliche Akademie zu verstehen, deren Ziel es ist, ihren Schülern die Gebote und den Willen des Burchan Bakshi, d. i. Buddhas, zu erklären, ihnen zu zeigen, wie das Übel zu bessern sei, wie man sich fernzuhalten habe vom Bösen, wie man recht

---

[1] Tibetisch: Chosrig.

[2] Die orthodoxe Kirche unterhält hier eine Mission. Anm. des Übersetzers.

im Leben zu verfahren und durch Erkenntnis des wahren Sinnes der Pāramitā zum Nirvāṇa zu streben habe.

Zu diesem Zweck werden folgende vier Disziplinen der buddhistischen theologischen Wissenschaft durchgenommen: a) 23 Bilik-Paramita der buddhistischen Lehre, ausgelegt in zwei Büchern, die auf Tibetisch Yum[1] und Parčin[2] heißen, b) 13 Bände des Dulva (Vinaya) „Disciplin“ in einem Bande ausgelegt, c) ein kurzes Lehrbuch der Erklärungen (Hermeneutik) unter der Benennung Zod[3] (Abidharma) und d) ein Kurs Dialektik des indischen Gelehrten Dharmakīrti unter der Benennung Namral.

In den ersten vier Klassen der kalmükischen Tsanit-Čoiri wird in den Werken der buddhistischen Theologen (oder wie sie sie nennen Paṇḍitas) unterrichtet, und zwar in der Auslegung des Paṇḍita Dharmakīrti. Vom 5. bis zum 9. Kurs einschließlich Yum (Dogmatik). Im 10. und 11. die Werke Čandrakīrtis und des Tsong-kha-pa, im 12. Abhidharma (Tib. mDsod für mṄon-pa mDsod) und im 13. Vinaya (Dulva). Zu diesen 13 Lehrjahren kommen noch 5 Jahre der Repetition hinzu. Und so haben wir es in Summa mit einem 18jährigen Lehrgang zu tun. Freilich sind für uns diese Titel heiliger buddhistischer Schriften, die in der Čoiri-Tsanit studiert werden, bis dahin leerer Schall, und gewiß vergeht wohl nicht wenig Zeit, bis wir die Möglichkeit genauer Kenntnis darüber erhalten, was und wie man in den tibetischen Schulen lernt, dann, wenn sich bei uns die Zahl der Kenner tibetischer Sprache vermehrt, die sich die Lehrbücher der lamaistischen Schulen verschaffen und mit ihrem Inhalt die Interessenten genau bekannt machen. Trotzdem versuchen wir, soweit das möglich, klar zu machen, welchen Charakter der Lehrkurs in der Čoiri-Tsanit seinem Inhalt nach trägt. Tsanit ist ein tibetisches Wort. Tsan = Weisheit, nid = Grundeigenschaft,

[1] Tibetisch: Yum, Sanskrit: Mātṛikā, die ausführliche Version der Abhidharma enthaltenden Abteilung des hl. Kanons.

[2] Tibetisch: P'ar p'yin, abgekürzt für P'a-rol-tu p'yin-pa, das Sūtra von den fünf transzendenten Tugenden.

[3] Tibetisch: mDsod für mṄon-mdsod Abhidharma-koṣa.

Wesen; Tsanit = Wesen der Weisheit.[1] Diese das Wesen der Weisheit auslegende Lehre ist Doktrin der höheren Dogmatik des Buddhismus. Die Erlernung dieser Traktate beginnt großenteils mit Erforschung der äußeren Natur der Dinge; sie handelt zuerst von der äußeren Form der Gegenstände, ihrer Farbe und anderem. Dann geht sie über zum Traktat vom Sein der Gegenstände und vom Nichtsein; hier werden die Fragen über den Ursprung der Dinge untersucht, ob sie ewig oder nicht ewig sind, sind sie der Zerstörung unterworfen oder nicht existiert irgend etwas ewig, können die Elemente der Luft der Geist, die göttliche Weisheit ewig genannt werden oder nicht? Sodann wird der Traktat von den Ursachen und Wirkungen ausgelegt. Hierher gehören Fragen darüber, ob es in der Natur ursachlose Dinge gibt, usw. In der folgenden Abteilung werden die Eigenschaften des menschlichen Geistes (des Gedankens, der Kenntnisse und seiner anderen Erscheinungsformen) betrachtet Was den Verfasser dieses Lehrbuchs, nach welchem der Unterricht der erwähnten Wissensdisziplinen gehandhabt wird, den buddhistischen Gelehrten Dharmakīrti anbetrifft, so stellt Ščerbatskoj, Professor des Sanskrit und der tibetischen Sprache an der Universität St. Petersburg, der unter dem Titel „Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten“ nach dem Lehrbuch dieses Autors (in russischer Sprache) eine Untersuchung geschrieben hat, in Anbetracht der Tiefe seiner philosophischen Gedanken ihn auf eine Stufe mit Kant, wobei er ihm in gleicher Weise mit den anderen Philosophen Indiens wissenchaftliche Bearbeitung der Ideen des Mahāyāna zuschreibt. Derart ist das eine Gebiet der in der Čoiri dozierten Disziplinen.

Parčin, der in der Čoiri-Tsanit studiert wird, legt den Weg zur Erzielung der Heiligkeit Buddhas, die Werke der Bodhisattvas und die Geschichte des Śākya-Muni aus. — In der Klasse, welche

[1] Diese Erklärung ist falsch. Es gibt kein tibetisches Wort tsan in der angegebenen Bedeutung; die richtige Form ist mtshan-nyid, was Charakteristik, Normalisierung, Definition, Quintessenz bedeutet.

das Yum behandelt, ist vor allem vom Skeptizismus in den Wissensgebieten die Rede, dann werden die wahren Eigenschaften der Nichtigkeit erläutert und Wege der Erlösung angegeben. — Zu den Lehrbüchern des Tsanit gehört ferner auch das (vom Verfasser in russischer Sprache zum Teil analysierte) buddhistische Werk Irumta namshag mit seiner philosophischen Auslegung buddhistischer Theorien. Somit sehen wir, daß die sich öffnende Čoiri-Tsanit als eine Schule des philosophierenden Buddhismus erscheint, als eine Schule, die den Buddhismus in allen Details seiner höheren Dogmatik erforscht, bis zur Idee der Nichtigkeit und des Nichtseins einschließlich. — Doch nicht genug, die Bewohner der kalmükischen Steppen begnügten sich nicht bloß mit Eröffnung einer höheren geistlichen Schule. Čoiri-Tsanit übte und übt auf die Kalmüken einen starken Eindruck aus. Dazu trägt außer der Höhe der in der Čoiri gelehrten Wissenschaften die Organisation des Schullebens und des Lehrsystems bei. Ein strenges Regiment ist in der Schule eingeführt und scharf wird darauf geachtet, daß die Lernenden alle ihre Zeit nach Möglichkeit auf das Studium verwenden. Aufgenommen werden nur besonders veranlagte junge Leute nach vorbereitender Auswahl und Examen in den Churulen. Beim Morgengrauen aufstehend beten die Schüler in ihren Zellen. Vor Sonnenaufgang versammeln sie sich auf Ruf der Muschel oder Trommelschlag, gemäß der Forderung des Vinaya, im Gebäude der Akademie zu gemeinschaftlichem Gebet, nach dessen Verlesung sie in dialektischer Methode die aufgegebenen Lektionen wiederholen. Darauf begeben sie sich in die Häuser der Lehrer und nehmen neue Stunden. Zum Mittag versammeln sie sich wiederum auf den Ruf der Muschel im Akademiegebäude und beantworten nach Rezitierung eines Gebets die Lektionen. Darauf nehmen sie aufs neue in den Häusern der Lehrer Unterricht, worauf sie, um zu lernen, in ihre Zellen auseinandergehen. Abends findet in der Akademie gemeinschaftliches Gebet statt und darauf Abendbrot in den Zellen. Im Sommer sollen sie um 11 Uhr abends schlafen

gehen, um 5 Uhr morgens aufstehen; im Winter um 12 Uhr nachts zu Bett gehen und sich um 7 Uhr morgens erheben. Die von den Schülern der Čoiri eingenommene Speise soll in der Art von Tee und Kumyß flüssig sein. Feste Speisen, wie z. B. Fleisch, zu genießen ist gemäß den Vorschriften des Vinaya verboten, da sie die Urteilsfähigkeit trüben und Schlafsucht herbeiführen. Untersagt ist es den Schülern, sich gegenseitig ohne bestimmte Veranlassung zu besuchen und sich Aufwand in der Zelle, in der Kleidung und im Hausgerät zu gestatten.

Nicht erlaubt ist es, Jahrmärkte und Basare zu bereisen, Spirituosen zu trinken, Tabak zu rauchen und Karten zu spielen. Denen, die mit Glanz den Kurs der Čoiri absolviert haben, werden die gelehrten Grade Do-rambo[1], Gabjo und Gabshi verliehen.

Was ist dabei also wunderbar, wenn eine solche Schule mit breitem gelehrtem Programm und strenger tätiger Lebensordnung eine bedeutende geistliche Bewegung zugunsten des Lamaismus hervorrief!

Jetzt, im ganzen etwa vier, fünf Jahre seit Eröffnung, ist sie schon das geistliche Zentrum des ganzen Ulus Maloderbet, seines nördlichen und südlichen Teils; sie ist der Stolz der ganzen kalmükischen Steppe. Hier finden die Zusammenkünfte der kalmükischen Churulenvorsteher und der Geistlichen statt. Ich selbst war Zeuge einer solchen Versammlung, die es früher in den kalmükischen Steppen nie gab. Natürlich ist es, wenn die eröffnete Schule den nachhaltigen Wunsch wachrief, auch an anderen Orten der ausgedehnten Steppen ähnliche Schulen zu haben.

Im Jahre 1907 begann man im Ulus Ikizochur auf der Grenzscheide Szansyr — sogar ohne vorbereitende obrigkeitliche Entscheidung — mit dem Bau einer neuen höheren Schule von philosophisch-medizinischem Typus, und als man schon Schüler gesammelt und mit ihrem Unterricht begonnen hatte, da fing man erst an, sich um die Legalisierung der Schule zu kümmern.

[1] Vielleicht Tibet. Druṅ-rams-pa, die tibetische Orthographie der anderen Namen ist mir unbekannt.

Mit Hinsicht darauf, daß die Eröffnung ähnlicher Lehranstalten sich als eine gerade nicht billige Sache erwies, ja überdies als eine mühsame, infolge der ewigen Hindernisse seitens der russischen Obrigkeit (Aufschub der eigenmächtigen Errichtung der Gebäude, Forderung obligatorischer Erlernung der russischen Sprache usw.), fanden die maloderbetischen Churule, wie überhaupt die Churule des in bezug auf das intellektuelle Niveau tonangebenden Ulus andere Wege zur Programmerweiterung ihrer Bildung. Nicht früher als im Jahre 1908 arbeitete eine Konferenz der Bakshis von Maloderbet ausschließlich aus eigener Initiative ohne irgendwelchen Druck äußerer Gewalt oder der staatlichen Obrigkeit eine Ordnung für die Churule ihres Ulus nach dem Programm der Čoiri-Tsanit und im Einklang mit den Geboten des buddhistischen Glaubens aus. Mit diesem Reglement wird eine strengere Lebensführung der Churulgeistlichkeit projektiert, ähnlich der der Čoirizöglinge, und, was die Hauptsache ist, ein elfjähriger Lehrgang in Analogie des Kursus der Tsanit-Čoiri in etwas verkürzter Form. Dergestalt begegnen wir hier der Tendenz, aus allen Churulen von Maloderbet kleine Čoiris zu machen mit einem wenn auch etwas niedrigeren Lehrgang, aber doch mit einem Programm, das viele Disziplinen der Tsanit-Čoiri, wie z. B. Yum, Parčin und Zod, in sich faßt.

Gegenwärtig suchen die Maloderbeter die Legalisation des ausgearbeiteten Reglements und seine allgemeine Einführung in den Gebrauch für alle Churulen nach. So gestaltet sich auf die Kalmüken der Einfluß der bei ihnen von Agvan Dordjiev gegründeten höheren buddhistischen Schule.

Dem Vernehmen nach gedenken auch die Burjaten den Kalmüken nicht nachzustehen. Auch hier laufen Gerüchte von der Gründung höherer geistlicher Schulen bei den Klöstern und von der beabsichtigten Hebung des intellektuellen Niveaus der lamaistischen Geistlichkeit. Parallel hiermit geht eine nationale Bewegung in den burjatischen Steppen, ein angestrengtes Streben, eine nationale Literatur in der Muttersprache zu schaffen, die

Verbreitung des neuen, von Agvan Dordjiev geschaffenen mongolischen Alphabets, das, wie es scheint, den Zweck hat, alle Mongolen durch die Schriftsprache zu einen, daneben noch die Anstrengungen der Japaner, die in mongolischer Sprache verschiedene Werke, z. B. Lehrbücher, drucken, und Ähnliches.

Nicht verwunderlich ist es also, wenn unter solchen Umständen ein verstärkter intellektueller Aufschwung auch der burjatischen nationalen Geistlichkeit vor sich gehen kann, was sich auch schon zu verwirklichen beginnt.

Somit stehen wir vor einer beginnenden intellektuellen Erhebung der lamaistischen Geistlichkeit, stehen vor ihrem Streben, das intellektuelle und moralische Niveau ihres Lebens zu erhöhen. Wollen wir noch mehr reale, sozusagen greifbare Resultate dieses Strebens? Wir können hinweisen auf die in letzter Zeit begonnene Herausgabe der hl. Bücher des Buddhismus in kalmükischer und mongolischer Sprache, um das einfache Volk mit der buddhistischen Lehre bekannt zu machen, die von der lamaistischen Geistlichkeit unternommen und auf lithographischem und typographischem Wege in Petersburg ins Werk gesetzt worden ist.

Uns sind schon einige solche vor nicht langer Zeit in kalmükischer Sprache herausgegebene Bücher bekannt (gegenwärtig mehr als zwölf neue Bücher). Als hauptsächlicher Imitator erscheint der Bakschi des Dongebiets. In mongolischer Sprache sind der buddhistische Katechismus für den Schulgebrauch und einige andere Bücher, z. B. Dhammapada usw. herausgegeben, in ein, zwei Jahren etwa 15 Werke: eine vollkommen neue Erscheinung.

Nach offiziellen statistischen Angaben beträgt gegenwärtig die Zahl der großen Churule 24, der kleinen 40, im ganzen also 64. Die Zahl der Geistlichen bei ihnen ergibt sich für die letzten fünf Jahre in folgenden Ziffern:

im Jahre	Gelonge	Getsule	Mandjiken	in Summa
1905:	539	304	111	954
1906:	511	295	101	907
1907:	470	292	365	1127

im Jahre	Gelonge	Getsule	Mandjiken	in Summa
1908:	419	280	349	1048
1909:	601	396	377	1374

Wie aus dieser Tabelle sichtbar, ist die Zahl der buddhistischen Geistlichen in der letzten Zeit, der Zeit der Freiheit (Glaubenstoleranzgesetz in Rußland 1905) bedeutend gewachsen. Ein erstes Anwachsen ist im Jahre 1907 bemerkbar, wo der Etat der Mandjiken mit einem Male sich um 264 Personen vergrößert, aber 1909 erhöht sich die Zahl der Gelonge um 182, die der Getsule um 116, im ganzen um 298 Personen, d.i. fast völlig im Verhältnis zum Anwachsen der Zahl der Mandjiken im Jahre 1907. Außerdem kamen auch so 1909 noch 28 Mandjiken hinzu (nach statistischer Angabe des kalmükischen Volksamts in Astrachan, Dok. Nr. 2670).

Dann darf auch nicht vergessen werden, daß, wenn die offiziellen Berichte von einer so progressiven Erhöhung der Geistlichkeit unter den Kalmüken bekannt sind, ihre nichtoffizielle Menge bedeutend größer ist, wie die beglaubigten statistischen Angaben des Missionars der Station Noïn Shirin über die Churule seines Missionsbezirks mitteilen. Nach offiziellen Angaben bestanden 1909 im Ulus Manytsch 2 große und 4 kleine Churule, und bei ihnen waren 11 Bakshi, 57 Gelonge, 37 Getsule und 39 Mandjiken, im ganzen 144.

In Wirklichkeit ist nach dem Zeugnis des Missionars der Personalbestand der Geistlichkeit und die Zahl der Churule größer, ersterer um fünf Mal, letztere um vier Churule. (Die vom Missionar der Station Noïn-Shirin über den Ulus Manysch mitgeteilten Angaben sind vom Interimsverwalter des Ulus bestätigt.)

Auch in der Eparchie Stawropol macht sich eine Zahlerhöhung der lamaistischen Geistlichkeit bemerkbar. So erhöhte sich 1907 die Zahl der Gelonge auf 10 000 Kalmüken um 12, die der Getsulen um 10 und die der Mandjiken um 7 (statistische Angaben des Hauptaufsehers der nomadisierenden Völker des Gouvernements Stawropol, Nr. 3733).

Eine gewaltige Stütze seiner Entwicklung findet der Lamaismus unter den Kalmüken in der Person des bekannten Agvan Dordjiev, der alljährlich die kalmükischen Steppen bereist, den Stand der Geistlichkeit unterhält und unbedingt auf ihre Vermehrung einwirkt, die dann auch in den Orten stattfindet, wo Agvan Dordjiev weilt, d. i. vorzugsweise im nördlichen und südlichen Teile des Ulus Maloderbet (nach Materialen einer Missionskonferenz).

Außer Agvan Dordjiev besuchen die Kalmüken auch Emigranten aus der Mongolei und Tibet. Was Angaben über die Zahl der Fälle betrifft, in denen Auswanderer der Mongolei und Tibets die kalmükische Steppe besuchten, und was ihren Einfluß auf die lamaitischen Kalmüken anbelangt, so bestätigt das kalmükische Volksamt, daß solche Fälle nicht selten sind. Häufiger als andere erscheinen in der Steppe Emigranten aus den hinterbaikalischen Burjaten, der Mehrzahl nach einfache Leute, die sich für geistliche Personen, ja als „Heilige" ausgeben. In Wirklichkeit ist Ziel ihres Besuches die gröbste Exploitierung der leichtgläubigen, unaufgeklärten Kalmüken, die mit buddhistischen Kultgegenständen aus Baumrinde, Medikamenten u. dgl. mehr beglückt werden. Nach Entdeckung der Ankunft solcher Personen, die von den Kalmüken sorgfältig geborgen werden, in der Steppe verfügt das Kalmükenamt sofortige Verschickung aus den Gouvernementsgrenzen und Abnahme der Kollekte.

Der schädliche Einfluß dieser Emigranten, wer sie auch immer sein mögen, auf die Kalmüken kann nicht unterschätzt werden, besonders wenn man bedenkt, daß damit in der ungebildeten Masse der Glaube an die Macht und die Heiligkeit des lamaistischen Idolkultus aufrechterhalten werden soll. Zum Glück wird die Mehrzahl dieser Emigranten rechtzeitig fortgeschickt oder ist infolge ihrer Vorbildung nicht geeignet, auf die Kalmüken einen ernsthaften moralischen Einfluß auszuüben.

Über die litauischen Vēlēs

Von R. v. d. Meulen in Leiden[1]

Vēlēs sind bei den Litauern die geisterhaften Gestalten der Verstorbenen. Das Wort Vēlē ist mittels des Suffixes -lē gebildet von der fast allen indogermanischen Sprachen gemeinsamen Wurzel vē-, die bekanntlich „blasen, wehen“ bedeutet, und somit dem Begriffe nach zu vergleichen mit der Parallele gr. ἄνεμος „Wind“ — lat. animus, anima „Wind, Seele, Geist“. Oft werden die Vēlēs in den Raudos, den Totenklagen, erwähnt und dann und wann ist auch in den Pasakos, den Volkserzählungen und Märchen, von ihnen die Rede. Aber bis vor ungefähr zehn Jahren wußte man dennoch nicht, was das litauische Volk eigentlich unter diesem Namen, der schon seit dem sechzehnten Jahrhundert bekannt ist, verstehe und welchen Bedeutungsinhalt es ihm beimesse. Es ist das Verdienst zweier Litauer, die ihr Volk und ihre Sprache sehr lieben, daß wir jetzt imstande sind, uns eine ziemlich genaue Vorstellung von dem Leben und Treiben der Menschenseelen nach dem Tode nach dem alten Glauben der so lange heidnisch gebliebenen Litauer, obzwar mit christlichen Zusätzen vermischt, zu bilden. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat nämlich ein gewisser Vilius Kalvaitis in seiner Heimat, dem preußischen Litauen, besonders in den Bezirken Tilsit, Ragnit und Memel, eine ganze Menge kurzer Erzählungen gesammelt, aus denen wir die Vēlēs kennen lernen, insoweit dies möglich ist bei einem Gegenstand, der aus dem Volksbewußtsein im Verschwinden begriffen ist. Die Sammlung ist gesichtet und geordnet von J. Basanaviczius, der sie außerdem vermehrt hat mit einigen Erzählungen aus dem russischen Litauen, besonders aus dem Gouvernement Suwalki, so

[1] Vortrag am 10. Septbr. 1912 gehalten auf dem 4. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte zu Leiden.

daß das Ganze, von ihm herausgegeben unter dem Titel: Iß gyvenimo Vēliu bei Velniu (Aus dem Leben der Vēlēs und Teufel), Chicago 1903, einen wichtigen Beitrag zu unseren dürftigen Kenntnissen der Religionsanschauungen der baltischen Völker bildet.

Ich möchte danach hier etwas mitteilen über den Eindruck, den die Vēlēs auf die sterblichen Menschen machen und über die Fähigkeit, welche einige Tiere und Menschen besitzen, die Nähe der Vēlēs zu empfinden.

In den meisten Fällen, wo von ihnen die Rede ist, zeigen sie sich in ihrer früheren menschlichen Gestalt; ihr Äußeres ist wie während ihres Lebens auf Erden. Der Mann erscheint als Mann, das Weib als Weib, das Kind als Kind, sogar der Herr und der Prediger erscheinen als solche. Leibesfehler wie z. B. Lahmheit haben sie behalten. Besonders das Antlitz und die Haare sind deutlich wieder zu erkennen. Weiß ist ihre Farbe; weiß sind ihre Kleider. Es sind dies meistens dieselben Kleider, in welchen man sie bestattet hat. Reiten sie ein Pferd, so ist es immer ein Weißschimmel. Wer in diesem Leben Fischer war, erscheint auch als Vēlē mit einem Fischnetz; wer liebte mit einem Stock zu gehen, hat diesen auch im Jenseits mit sich. Daneben gibt es aber auch einige Erzählungen, in denen die Gestalt der Geister nicht so scharf umrissen und genau dem menschlichen Auge erscheint, in denen sie nur bis an die Mitte deutlich sichtbar sind, nach unten hin eine unbestimmte Form und Ausdehnung haben. Nicht selten zeigen sie sich auch als ein bloßer Schatten.

Es steht dies damit in Einklang, daß sie fast ohne Substanz sind. Bloß in zwei eigentümlichen Aufzeichnungen wird erzählt, sie fühlen sich bei der Berührung an wie ein Bündel Baumwolle. Von ihrer Substanzlosigkeit legen übrigens die verschiedenen Arten, auf welche sie vor dem menschlichen Auge verschwinden, wenn man sie zu berühren versucht oder lange nach ihnen hinschaut, ein klares Zeugnis ab. Alsdann verschwinden sie wie ein Dunst, ein Wassernebel, wie Staub in die Luft, wie ein Licht, das ausgeht, oder aber sie werden zuerst durchsichtig wie ein Spinnengewebe oder ziehen

sich ganz lang hin. In einem bekannten von Schleicher in seinem litauischen Lesebuch mitgeteilten Märchen tritt die Braut dem zu ihr als Vēlē wiedergekehrten verstorbenen Bräutigam auf die Stiefel und bemerkt zu ihrem großen Schrecken, daß diese ganz leer sind.

In Gegensatz zu dieser Substanzlosigkeit oder jedenfalls ganz leichten Materie steht der Umstand, daß die Vēlēs eine große Kraft ausüben können und den Menschen grausam quälen und peinigen. Manchmal werfen sie ihn zu Boden, rollen ihn hin und her, ringen mit ihm oder reißen ihn mit sich fort, und dem von ihnen ins Antlitz Geschlagenen bleiben die schwarzblauen Fingereindrücke auf dem Gesicht stehen. Sind sie, was sich oft ereignet, in einer großen Anzahl gegenwärtig, so macht ihre Schwere ein Boot im Wasser untersinken. Auf dem Wege lassen sie die Menschen fallen oder stolpern, indem sie ihnen fortwährend unter den Füßen sind; ja, auf ihren nächtlichen Zügen reißen sie sogar alles nieder, was ihnen in dem Weg steht, wie Dächer, Scheunen und Häuser. Es geschieht dies immer bei wildem, stürmischem Wetter, bei heftigem Sturmwind. Ganz ähnlich heißt es im Norden Rußlands, wenn der Sturm das Dach vom Hause abreißt, daß die unzufriedenen und erzürnten Verstorbenen es tun.

Aber auch ohnedem bewegen sich die litauischen Vēlēs oftmals wie vom Winde fortgetrieben, drehen sich wie im Wirbelwinde. Auf dem Wasser gleiten sie an der Oberfläche wie auf glattem Eise. Manchmal berühren sie die Erde gar nicht und fliegen nahe der Erde durch die Luft. Sie können aber auch wie die sterblichen Menschen auf ihren Füßen gehen. Von einem so wandernden Haufen Vēlēs heißt es in einer Erzählung, daß er näher komme wie ein schwarzes Tannenwäldchen.

Nach dem soeben Gesagten verstehen wir es, wenn der Litauer die Geister hört wie das Sausen eines plötzlichen Windes Vergleichen ja auch die nördlichen Russen den heulenden Wind mit den schreienden Verstorbenen, identifizieren ihn mit ihren Geistern, indem sie sich in ihren Totenklagen zu den Winden, den stürmischen Winden wenden mit der Bitte, sie mögen den

Toten auferwecken und wieder ins Leben zurückrufen. Dem Eindruck, den die Vēlēs auf das menschliche Ohr ausüben, wird aber von den Litauern auch in anderer Weise Äußerung gegeben. Von einem plötzlich erscheinenden Geiste wird gesagt, daß er gehört wurde wie der Laut, den der Hahn macht, wenn er mit den Flügeln schlägt, bevor er zu krähen anfängt, und von einer ganzen Schar heißt es, sie sausen und brausen und machen einen Lärm, als ob Holzflößer auf ihren Flößen nach Rußland zurückkehren.

Die Nähe der Vēlēs kann aber nicht jedermann mit seinen Sinnen gewahr werden. Insbesondere offenbaren sie sich einigen Tieren, namentlich Hähnen, Pferden und Hunden. Der Litauer sagt: Wenn der Hahn tüchtig kräht, sieht er einen Habicht; wenn er leise und langsam kräht, eine Vēlē. Je näher der Friedhof, desto früher fangen die Hähne an zu krähen; man sagt, die Vēlēs wecken sie. Wenn ein Pferd scheu wird und prustet und es gibt in der Nähe nichts besonderes zu sehen, so sieht es einen Geist. Gewöhnlich ereignet sich dies am Abend und in der Nacht in der Umgebung von Friedhöfen oder Häusern, wo ein Mensch gestorben ist. Drei Tage vor dem Tode besuchen die Geister seiner schon vorher gestorbenen Verwandten den auf dem Sterbelager liegenden Kranken. Es fangen alsdann die Hunde an heftig zu bellen, zu heulen und zu winseln. Wer einen solchen Hund ins Haus treibt, dem sind die Vēlēs sehr dankbar, wer ihn aber gegen sie hetzt, dem schicken sie eine schwere Krankheit.

Wenn die Sinne es ihm gestatten, kann jeder Todkranke auf seinem Sterbebette die ihn besuchenden und für das Leben nach dem Tode den Weg bereitenden Vēlēs sehen und hören. Aber es gibt auch Menschen, welche in gesunden Zeiten während des Lebens diese Fähigkeit besitzen. Solche Geisterseher nennt der Litauer, wenn es ein Mann: Dvasregis, wenn es eine Frau: Dvasregē. Im allgemeinen zeigen sich die Vēlēs Frauen öfter als Männern. Die Fähigkeit, sie zu sehen, ist entweder angeboren oder man hat sie später erworben. Wer an einem Donnerstag, besonders am grünen Donnerstag, geboren und am Sonntag getauft oder

umgekehrt, wer am Sonntag geboren und am Donnerstag getauft, ist Dvasregis bzw. Dvasregē. In einer Erzählung macht eine schwangere Frau den Versuch, Geister zu erblicken, auf eine Weise, die ich sofort erwähnen werde; sie erreicht ihr Ziel nicht, aber ihr nachher geborener Sohn wird für sein Leben Dvasregis. Während des Lebens kann man Geisterseher werden nach einer schweren gefährlichen Krankheit, die einen dem Tod nahebringt; es haben die Vēlēs einen dann schon besucht und nach der Genesung behält der frühere Kranke die Fähigkeit, sie zu erkennen. Ferner durch einen plötzlichen, heftigen Schrecken oder auch durch übermäßiges Trinken. Es geschieht das alles ohne, ja sogar wider den Willen des Menschen, denn, wie wir bald sehen werden, es ist keine beneidenswerte Sache Dvasregis oder Dvasregē zu sein. Aus Neugier oder aus Übermut versucht man dennoch bisweilen jener Eigenschaft teilhaft zu werden und das wird auf verschiedene Weise für möglich gehalten. Wir sahen, daß Hunde und Pferde für die Vēlēs besonders empfindlich sind. Erstere bellen, heulen und winseln, letztere prusten, schnauben und schnarchen, wenn sich die Vēlēs in der Nähe aufhalten. Nimmt man nun einen solchen heulenden Hund, der, wie man vermutet, gegen die Geister bellt, oder ein solches prustendes Pferd bei den Ohren und schaut durch den Raum zwischen den Ohren hindurch, so erblickt man die Vēlēs und kann diese Fähigkeit nie wieder los werden. Aus mehreren Aufzeichnungen erhellt ganz genau, wie man diese Handlung bei einem Hund zu vollziehen hat. Ihm auf den Schwanz tretend, faßt man das Tier mit den beiden Händen an den beiden Ohren, legt diese kreuzweise übereinander, indem man einen kleinen Raum übrig läßt zwischen dem Kopf und dem Kreuzpunkt der Ohren. Niederkauernd schaut man nun über den Kopf und unter die Ohren und wird die Vēlēs erblicken. Doch gibt es, um dieses Ziel zu erreichen, noch andere Wege. Alles, was mit einem Verstorbenen oder mit den Toten überhaupt in Beziehung steht, ist von der Geisterwelt umringt. Es gehört sozusagen zu ihrem Gebiet.

Wer dieses Gebiet betreten und die Geister in ihrem Treiben betrachten will, muß seine Zuflucht zu Gegenständen nehmen, welche zu diesem Kreise gehören. Und so schaute die oben erwähnte schwangere Frau durch das nach dem Herausfallen eines Splitters in einem Grabkreuz entstandene Loch. Ganz ähnlich schaute eine andere Frau in ihrer Jugend durch das ebenso in einem Stück Brett eines Sarges entstandene Loch und wurde von dem Augenblick an auf immer Dvasregē. Gleicherweise wer beim Totenmahl durch die Quasten eines daselbst benützten Handtuchs nach dem Ehrenwinkel hinblickt, wo vom Sohne der Geist des verstorbenen Vaters sich verabschiedet und ihn zum letzten Male mit kalter Hand über die Wange streichelt, wird die ersehnte Fähigkeit erlangen. Es kann diese auch von dem einen Menschen auf den anderen übergehen. Eine Frau, die ihrem Halbbruder, während er Geister sah, über die linke Schulter blickte, wurde selbst Geisterseherin, während sie ihn davon befreite.

Denn die Dvasregiai und Dvasregēs fühlen ihre Lage als ein großes Unglück. In allen Dingen müssen sie den Vēlēs dienen und helfen. Bei einer Begegnung müssen sie ihnen aus dem Wege gehen und einen großen Umweg machen, sonst würden sie auf peinliche Weise gequält werden. Die gewöhnlichen Menschen aber, welche in dieser Hinsicht nicht begabt sind, können ihren Weg ruhig verfolgen, denn die Geister müssen ihnen ausweichen. Die Geisterseher meiden dann auch immer das Gebiet der Geisterwelt; Sterbezimmer, Sterbehäuser, Totenwachen, Totenmahle, Begräbnisse und Friedhöfe scheuen sie. Manchmal sind sie gezwungen, die Geister in großer Anzahl auf ihren Schultern zu tragen. Dvasregiai, die in solcher Weise von den Geistern gequält werden, nennt das Volk Dvasnesziai, Geisterträger. Diese haben sich der sehr ermüdenden und abmattenden Plage immer zu unterwerfen bei der Begegnung von kleinen Vēlēs, Kindervēlēs. Denn nach der geläufigen Vorstellung sind die kleinen Kinder im Jenseits nicht imstande auf ihren Füßlein zu gehen, sondern sie müssen sich auf der Erde wälzen, um weiter zu kom-

men. Die litauischen Mütter werden denn auch gewarnt, ihre verstorbenen Kleinen nicht mit zusammengewindelten Füßlein in den Sarg zu legen, sonst haben diese sich immer zu wälzen. Besonders findet das Geistertragen statt am grünen Donnerstagabend, von den Litauern Vēliu Velykos, d. h. der Vēlēs Ostern, genannt. Es gehen dann alle Vēlēs, junge und alte, kleine und große, in die Kirche und, um dorthin zu gelangen, hängen sich die Kleinen ohne Gnade auf die Schultern der ihnen in den Weg kommenden Dvasnesziai in so großer Anzahl, als der Raum nur gestattet.

War bisher die Rede von den Vēlēs in einer mehr oder weniger dem Menschen ähnlichen Gestalt, so steht neben dieser Anthropomorphose auch eine Theriomorphose der menschlichen Seele. Im Traume verläßt diese den Körper durch den Mund in der Gestalt einer weißen oder rotbraunen Maus. Auch den Vēlēs, welche den sterbenden Menschen während dreier Tage vor dem Tode besuchen, begegnen wir als Tieren. Von einem Sterbefalle aus dem Jahre 1872 heißt es: „Den dritten Tag vor dem Tode kamen am Mittag zwei sehr schöne weiße Vögelein, Tauben ähnlich, geflogen; nachdem sie sich in das Fenster des Krankenzimmers von außen eingehakt und schön gezwitschert, flogen sie hinweg, und dasselbe wiederholten sie auch den zweiten und den letzten Tag um dieselbe Zeit.“ Weiße Tauben werden in dieser Hinsicht oftmals erwähnt, aber auch weiße Gänse und ein weißes Hündchen findet man anderswo in litauischen Erzählungen. Man vergleiche die Theriomorphose der Seele in den russischen Totenklagen, wo sie erscheint als kleines Vögelein, womit der Schmetterling gemeint ist, als Taube, Ente, Dohle, als Hase und Hermelin.

Ich habe hier nur einiges aus der Fülle des Materials herausgegriffen, aber, wie ich hoffe, genug, um zu zeigen, wie in entlegenen und der modernen Kultur wenig zugänglichen Orten die ehemals im großen und ganzen wohl allen indogermanischen Völkern gemeinsamen Anschauungen noch nicht gänzlich verschwunden sind, so daß hier noch eine Quelle sprudelt, aus der wir die letzteren besser kennen zu lernen vermögen.

Legendenmotive in der rabbinischen Literatur

Von **A. Marmorstein** in London

6 Sprechende Bäume[1]

Der singende oder sprechende Baum kommt in der Agada sehr häufig vor. Günter[2] gibt ein Beispiel dieser Art. Wir wollen hier einmal auf andere Literaturkreise hinweisen, in denen dieses Motiv heimisch ist, andererseits aber für die Verbreitung dieses Motivs in der rabbinischen Literatur einige weitere Belege liefern.

Bereits in der dem zweiten nachchr. Jahrhundert angehörenden, das Testament Abrahams betitelten Apokalypse finden wir einen mit menschlicher Stimme (*ἀνθρωπίνῃ φωνῇ*) sprechenden Cypressenbaum.[3] Der verdienstvolle Herausgeber derselben, Montague Rhodes James, hat in einem besonderen Abschnitt *the legend of speaking tree* die verwandte Literatur herangezogen.[4] Aus der reichen und verwandten rabbinischen Literatur wird jedoch nur eine einzige Stelle gebracht.[5] Es wird daher nicht überflüssig sein, dieses Motiv in der rabbinischen Literatur genauer zu behandeln.

---

[1] Abschnitt 1—5 s. in diesem *Archiv* XVI 160 ff.

[2] *Die christl. Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910, S. 94; vgl. noch S. 64 und 69. Cf. *Hagiga* 14 b.

[3] *The Testament of Abraham*, the greek text now first edited with an introduction and notes, in Texts and Studies contributions to biblical and patristic literature, Cambridge 1892, Nr. 2 S. 79 und 107.

[4] So die *Passio of St. Perpetua* c. 61, die *Baarlam*- und *Josaphatlegende* ed. Boissonade S. 280, Rendel Harris *Rest of the words of Baruch* c. 9 S. 62. Belege aus der klassischen Literatur *Orpheus, Argonautica* 1160; *Ps. Callisthenes* III, 17 ed. Müller. Über die arabische Literatur s. Wolff *Muhamedanische Eschatologie* S. 197; Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* 1842 S. 8. Äthiopisch im *Buch der Mysterien des Himmels und der Erde*, von Abba Bahalya Michael, s. Zotenberg *Cat. Mss. Aethiop. Paris* p. 138. [5] *Abot des R. Natan* c. 1.

An erster Stelle sei erwähnt, daß von R. Jochanan ben Zakkai gesagt wird, er habe von seinem Lehrer Hillel sogar die Sprache der Bäume, der Pflanzen erlernt.[1] Tatsächlich dachten die Rabbinen, daß die Pflanzen und Bäume sprechen könnten. So heißt es zu Gen. 2, 5 von allen Gewächse des Feldes: Warum wird das Wort שח erwähnt? die Bäume sprechen miteinander und mit den Menschen.[2] Wir finden ferner in den Pflanzenfabeln mehrere Gespräche. So das Gespräch zwischen den Wald- und Fruchtbäumen[3], in der Fabel von den Bäumen und dem Eisen.[4] Das Gespräch zwischen Stoppeln, Spreu, Stroh und Weizen.[5] Die Rabbinen scheinen eine ganze Gattung dieser Gespräche besessen zu haben, die sie 'Gespräche der Palmen' (שיחות דקלים) genannt haben. Wie wir wissen, gab es bereits in der Bibliothek des assyrischen Königs in Ninive eine Sammlung von Pflanzenfabeln.[6] Das Volk dachte, daß selbst Pflanzen und Bäume die Kraft der Sprache besitzen und ein Dichter des Mittelalters legte allen Pflanzen, Früchten und Bäumen einen Vers in den Mund.[7]

Von besonderem Interesse ist das Zwiegespräch Gottes mit dem Feigenbaum, Granatapfelbaum, Walnuß-, Citronen-, Oliven-, Apfelbaum und Ceder am Libanon, die sich alle bereit finden, dem Haman einen Galgen zu liefern.[8] Hier kommt die Legendenstimmung besonders stark zum Ausdruck.

---

[1] *Sukka* 28a, *Baba Batra* 134a, *Tractat Soferim* 16, 9; vgl. Aruch s. v. שח

[2] *Genesis rabba* c. 13.

[3] *Gen. rabba* c. 16.

[4] *Gen. rabba* c. 5. *Midras Konen.*

[5] *Gen. rabba* c. 83, *Cant. r.* s. v. שרך אגר הסהר, *Midras Psalmen* c. 2, s. meine *Religionsgesch. Studien* 1. Heft S. 14ff.

[6] Haupt *Das Gilgameschepos* S. 90, frgmt. c. 9717. 18—21; ferner A. Wünsche *Die Pflanzenfabel in der Weltliteratur*, Leipzig 1905.

[7] פרקי שירה oft gedruckt, s. Benjacob *Ozar Hasefarim* p. 498, Nr. 1201, c. III.

[8] S. *Agadot Eszter* ed. Buber S. 60—61 besonders Anm. 8, wo alle Parallelstellen verzeichnet sind, ferner M. Gaster *The Chronicles of Jerachmeel* S. 248—250.

7 Das Erkennen der Schuld oder Unschuld durch das Stirnblech

In der für die Legendengeschichte so wichtigen apokryphen Schrift 'Das Protoevangelium des Jakobus'[1] findet sich die Stelle: „Am folgenden Tage aber brachte er seine Gaben dar, indem er bei sich sprach: wenn Gott der Herr mir gnädig ist, so wird mir's das Stirnband des Priesters offenbar machen. Und so brachte Joachim seine Gaben dar und achtete auf das Stirnband des Priesters, als er zum Altar des Herrn hinaufstieg, und sah keine Sünde an ihm."[2] Dem Verfasser schwebt die Vorstellung vor, daß man an dem Stirnband 'die Sünden erkennen kann'.[3] Diese Vorstellung, daß man die Schuld oder Unschuld eines Menschen an geweihten Gegenständen sehen kann, ist in der rabbinischen Literatur recht häufig. Als Josua den Achan durch das Los bestrafen wollte, da sagte dieser (Achan): „Wie kannst du dich auf das Los verlassen, wirf Lose zwischen zwei Unschuldigen, so wird das Los auf einen fallen!" Da war Josua sehr betrübt. Er blickte in die zwölf Steine an der Brust des Hohenpriesters. Es war die Überlieferung verbreitet, daß wenn ein Stamm gesündigt hatte, der Stein dieses Stammes farblos war, sonst aber glänzend. Hier verdunkelte sich die Farbe des Stammes Jehuda. Da erkannte Josua, daß der Sünder aus dem Stamme Jehuda sei und zwar Achan.[4] Dasselbe ereignete sich, als Saul denjenigen ausfinden wollte, der gegen seinen Schwur gehandelt hatte, nämlich seinen Sohn Jonatan.[5] Übrigens finden wir in der rabbinischen Literatur eine Legende, die die Bekanntschaft mit der an erster Stelle erwähnten Vorstellung deutlich bezeugt. Zu Nr. 31, 18 „und alle Kinder

---

[1] S. *Neutestamentliche Apokryphen*, herausgegeben von Edgar Hennecke 1904 S. 56. [2] K. 5, 1—2. [3] *Handbuch zu den Ntl. Apokr.* S. 112.

[4] Die Stelle findet sich *Pirke des R. Eliezer* Kap. 38 korrekter als in den verschiedenen Ausgaben im *Jalkut* Teil 2, Nr. 18 und in dem *Midrasch Hachafez* (handschriftlich Cod. British Museum Or. 2351) S. 72b; vgl. noch Gaster *Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension,* ZDMG. LXII S. 247. [5] ebenda.

weiblichen Geschlechtes, denen noch kein Mann beigelegen hat, laßt für euch am Leben". Woher konnten sie das wissen? R. Hanna bar Bizna im Namen des R. Simon des Frommen erklärt: man hatte sie vor das Stirnband gestellt, wurde das Gesicht des Mädchens gelb, so erkannte man, daß es die Jungfrauschaft bereits verloren hatte, blieb das Gesicht unverändert, so hatte es die Jungfrauschaft noch nicht verloren.[1] In diesem Sinne wird man sich auch Joachims Vorgehen erklären müssen.[2]

8 Geld im Stecken

Die Verwandtschaft zwischen Konon und der talmudischen Legende über das Geld im Stecken, die Günter gezeigt hat, ist besonders lehrreich.[3] B. Heller verweist in seiner Besprechung des Günterschen Werkes noch auf die Parallelstellen in der talmudischen Literatur und auf die in diese Kategorie gehörende Bar-Talmionlegende.[4] Es sei erlaubt, auf eine Reihe ähnlicher Legenden, resp. Anspielungen auf dieses Motiv in der rabbinischen Literatur hinzuweisen. Das Schwören war erlaubt, jedoch frühzeitig entstand eine Opposition dagegen. Spuren dieser Opposition finden sich bei den Essäern[5] und im Neuen Testament.[6] Aber auch die Rabbinen sind dagegen. „Ihr sollt nicht meinen, daß es erlaubt ist, in meinem Namen etwas zu beeiden, selbst wenn es wahr ist."[7] Hierfür werden folgende Erzählungen angeführt: „Ein Mann hat einst, in Jahren der

---

[1] b. *Jebamot* 60b.

[2] Eine andere Art der beliebten Gottesurteile ist *Tanhuma*, ed. Buber Heft IV S. 148 erwähnt: von jedem, der bei der Sünde des Baal-Peor schuldtragend war, ist die Wolke gewichen und die Sonne schien auf ihn, da erkannte man, daß die betreffende Person schuldig sei und man bestrafte sie.

[3] *Die christl. Legende des Abendlandes* S. 71.

[4] *Revue des Etudes Juives* Tom. 62 S. 312, und meine Bemerkungen in der *Egyetemes Philologiai Közlöny* 1913 S. 196—9.

[5] Josephus *Bellum Judaicum* II, 8, 6.

[6] *Ev. Math.* 23,15; s. meine *Religionsgeschichtlichen Studien* Heft 2 S. 69.

[7] Ielamdenu in *Jalkut* S. 79a; s. Weinstein *Beiträge zur Geschichte der Essäer*, Wien 1892, S. 75.

Hungersnot, einer Witwe ein Goldstück zum Aufheben gegeben. Sie legte es in den Brotkorb, in welchem sie Brot zu backen pflegte. Sie gab das Brot einem armen Mann. Nach Verlauf von mehreren Tagen kam der erste Mann und forderte sein Geld. Die Witwe schwor: so sollen meine Kinder sterben, wenn ich von deinem Gelde irgendwelchen Genuß gehabt habe. Nach wenigen Tagen starb das Kind."[1] Gleichlautend ist die zweite Erzählung. Eine Frau ging zu ihrer Freundin den Teig kneten, sie hatte in ihrer Schürze zwei Denare, die in den Teig fielen. Zu Hause suchte sie das Geld, fand es jedoch nicht. Sie ging zu ihrer Freundin, forderte das Geld, welches sie im Hause der Freundin verloren hatte, diese sagte: so soll mein Kind sterben, wenn ich etwas von der ganzen Sache weiß! Tatsächlich starb ihr Kind. Als sie vom Leichenbegängnisse heimkehrten, bemerkte eine Frau zur anderen: „Das Kind ist gestorben, weil die Mutter falsch geschworen hat." Die Frau hörte das und sagte: „So soll noch ein anderes Kind sterben, wenn ich von dem Gelde irgendwelche Kenntnis habe." Es starb. Die Leute gingen die Frau trösten und schnitten (nach der Trauersitte) ein Brot auf und fanden darin die zwei Denare.[2] Obzwar wir hier wahre Begebenheiten vor uns haben, so sind die Erzählungen doch wichtig, weil wir dieses Motiv des Geldes im Brot oder in der Pastete auch in Benfeys Pançatantra aus Anor-i-Suhaili[3] und in den Gesta Romanorum[4] wiederfinden, wie M. Gaster in seinen Beiträgen zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde[5] gezeigt hat. Eine Anspielung auf dieses Motiv scheint uns in einer Parabel vorzuliegen. Ein König ließ seinen Sohn eine Reise machen. Da sagte der Sohn: „Vater, ich fürchte mich vor Räubern und Piraten, die mich überfallen könnten." Was tat der Vater? Er nahm einen Stab, höhlte ihn aus

---

[1] *j. Sebuot* 37a; *Pesikta r.* c. 22; *Lev. rabba* c. 6.

[2] b. *Gitin.* 35a. [3] 1. S. 603. [4] c. 109.

[5] *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1880 S. 316.

und gab ein Amulett hinein. Dann sagte er zu seinem Sohn: „Nimm diesen Stab, halte ihn fest in deiner Hand und du brauchst dich nicht zu fürchten“.[1]

9 Stillstand der Natur

In dem bereits erwähnten Protoevangelium Jakobi kommt noch ein anderes Motiv vor, das für die religiösen Vorstellungen wichtig ist. Es heißt dort: „Ich aber Joseph ging umher und ging nicht umher und ich blickte auf an das Himmelsgewölbe und sah es stillstehen und blickte auf in die Luft und sah sie erstarrt, und ich sah die Vögel des Himmels unbeweglich und ich sah auf die Erde und sah eine Schüssel dastehen und Arbeiter darum gelagert und ihre Hände in der Schüssel und die Kauenden kauten nicht, und die am Aufheben waren, brachten nichts in die Höhe, und die zum Munde führen wollten, brachten nichts zum Munde, sondern aller Angesichter waren nach oben gerichtet, und siehe, Schafe wurden getrieben und blieben stehen, und es hob der Hirte seine Hand auf, sie zu schlagen, und seine Hand blieb oben stehen, und ich sah auf den Wasserlauf des Flusses und sah die Mäuler der Böcke darauf gehalten, und sie tranken nicht.“[2] Diese Stelle ist eine der reizendsten Schilderungen in der Legendenliteratur. Eine ganz ähnliche Schilderung besitzen wir in der rabbinischen Literatur, wo die Offenbarung mit verwandten Zügen gezeichnet wird. R. Abbahu im Namen R. Jochanans sagt: „Als Gott den Israeliten die Tora offenbarte, kein Vogel flog, kein Hahn krähte, kein Tier brüllte die Ofanim standen still, die Serafim sagten kein Gebet, die Wellen des Meeres bewegten sich nicht, sondern die ganze Kreatur stand still ohne die geringste Bewegung.“[3] Mit diesem Motiv dürfte die Sambatjonlegende verwandt sein.[4] Die Gewässer des Sambatjonflusses fließen die ganze Woche, jedoch am Sabbat

[1] *Lev. rabba* c. 25.

[2] S. Hennecke *Neutestamentliche Apokryphen* S. 61.

[3] *Exodus rabba* c. 29.

[4] Vgl. *Genesis rabba* c. 11, *Pesikta rabbiti* c. 23, b. *Sanhed.* 65b.

steht das Wasser still. Diese Agada war bereits R. Akiba, wie auch lateinischen und griechischen Schriftstellern bekannt.[1]

Der Glaube war allgemein verbreitet, daß in großartigen Momenten, wie bei der Offenbarung, beim Tode oder der Geburt eines großen Mannes, besondere Vorzeichen notwendig sind. So geschah es auch beim Tode Jesu: „Der Vorhang des Tempels zerriß in zwei von oben bis unten."[2] Wir wollen einige Beispiele für dieses Motiv anführen: Als R. Acha starb, sah man den Abendstern am Mittag.[3] Als R. Hanan starb, stürzten alle Statuen und Götterbilder zusammen.[4] Als R. Jochanan starb, geschah dasselbe.[5] Als R. Hosaja starb, spaltete sich der Tiberiassee.[6] Als R. Isak ben Aljasab starb, stürzten Häuser ein.[7] Andere Zeichen ähnlicher Art sind: die Säulen Cäsareas weinten beim Tode B. Abahus[8] oder die Cedern Palästinas wurden entwurzelt beim Tode R. Samuel bar Isaks.[9] In der Todesstunde einiger Lehrer aus Babylonien berührten einander die Ufer des Euphrat oder des Tigris.[10] Hier hat wieder Günter so klar gezeigt, daß es die gleichen Zeichen sind, die immer und wieder vorkommen und düstere, aber auch fröhliche Ereignisse ankündigen oder begleiten.[11]

Verwandt mit diesen Zeichen ist ferner die Angabe vieler Legenden vom hl. Nikolaus, der sterbend Wasser verlangt, das sich in süßen Wein verwandelt.[12]

---

[1] *Plinius* 31, 18; Josephus *Bellum* VII 5, 1; Zacher *Ps. Callisthenes* S. 185; Nöldeke *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans* S. 48; *Revue des Etudes Juives* 22, 285.

[2] *Ev. Marci* 15, 38.

[3] *j Aboda Zara* 42 c. 8; vgl. b. *Moed Katon* S. 25 b beim Tode R. Jakobs.

[4] *j Aboda Zara* 42 c. 9; vgl. b. *Moed Katon* S. 25 b. Dasselbe, als R. Menachem ben Jose starb.

[5] *j Aboda Zara* 42 c. 10; vgl. b. *Moed Katon* S. 25 b; R. Tanhum b. *Hijja*.

[6] *j Aboda Zara* 42 c. 10. [7] ebenda.

[8] *j Aboda Zara* 42 c. 22 b. *Moed Katon* S. 25 a; s. bei Eusebius in der *Geschichte der pal. Märtyrer* c. 9. [9] *j Aboda Zara* 42.

[10] b. *Moed Katon* S. 25 b [11] a. a. O. S. 112 ff. [12] a. a. O. S. 22.

Der Ursprung des Karnevals

Von C. Clemen in Bonn

Der Karneval, wie wir ihn jetzt in den größern Städten des Rheinlandes kennen und wie er seinen Mittelpunkt im Rosenmontagszug hat, ist erst 90 Jahre alt. Bis zum Jahre 1823 erschienen zu Fastnacht, und vorher schon, nur Einzelne oder kleinere Gesellschaften verkleidet und maskiert auf den Straßen, in den Häusern, Wirtschaften und Tanzlokalen — soweit nicht auch das unterblieb. So war es in Köln von 1796 bis 1800 der Fall, und bereits in den vier Jahrhunderten vorher war wiederholt alles „Vermummen" verboten worden — freilich, wie eben diese immer wiederholten Verbote zeigen, ohne großen Erfolg. Schon etwas früher, im vierzehnten Jahrhundert, finden wir ähnliche Gebräuche in verschiedenen Städten Süddeutschlands (in Augsburg, Nürnberg, Frankfurt), etwas später auch in Frankreich, Italien (wo der Karneval in Rom, Florenz und Venedig am bekanntesten geworden ist), sowie in Spanien und Portugal. Dagegen noch weiter können wir ihn in dieser Form meines Wissens nirgend zurückverfolgen.[1]

So ließe sich bereits daraus ein Bedenken gegen diejenige Erklärung entnehmen, die seit dem siebzehnten Jahrhundert immer wieder gegeben worden ist und jetzt als die herrschende gelten kann, die Meinung, daß der Karneval zum Teil wenigstens aus den

---

[1] Vgl. Ennen *Der Kölner Karneval*, Zeitschr. f. deutsche Kulturgeschichte 1873, 241 f. und Kemp *Zur Geschichte der Kölner Fastnacht*, Zeitschr. f. rhein. u. westf. Volkskunde 1906, 241 ff. (auch separat), wodurch ältere Darstellungen, wie die von Fahne *Der Carneval*, 1854, 155 ff. und noch Walter *Der Carneval in Köln*, 1873, 9 ff. modifiziert werden. Doch gibt das Buch von Fahne über die andern oben erwähnten Gebräuche immer noch die ausführlichste Auskunft. Speziell für Italien vgl. Burckhardt *Die Kultur der Renaissance in Italien*[4], 1885, II, 150 ff.

römischen „Bacchanalien", Hilarien, Luperkalien und Saturnalien herstamme.[1] An dieser Erklärung ist richtig, daß der Karneval allerdings nicht erst in der christlichen Kirche ganz neu entstanden sein kann, denn dazu ist er zu eigenartig; aber jene fremdländischen Feste sind doch, auch wenn man auf sie einen solchen volkstümlichen Gebrauch zurückführen will, natürlich nicht annähernd bis ins vierzehnte Jahrhundert gefeiert worden, in dem wir den Karneval zuerst finden. Indes, er könnte ja umgekehrt viel älter sein, als wir bisher nachzuweisen imstande sind — ohne daß er freilich auch dann zum Teil aus jener Quelle abzuleiten wäre.

Denn erstens: außerhalb Roms — und dort müßte doch wohl wenigstens hier und da jene hypothetische ältere Form des Karnevals enstanden sein — sind zunächst die Luperkalien überhaupt niemals gefeiert worden. Auch der Kult des Liber, an den bei den sog. Bacchanalien wohl zu denken wäre, läßt sich in Spanien, Gallien und Germanien nur vereinzelt nachweisen.[2] So blieben als mögliches Vorbild des Karnevals nur die Hilarien, die wie der ganze Kybelekult im Abendlande mehr Verbreitung gefunden

---

[1] Vgl. Nicolai *De ritu antiquo et hodierno Bacchanaliorum*, 1679 (Gronow *Thes. graec. antiquit.* VII, 1735, 171 ff.); Schmidt *Fastel-Abends-Sammlungen oder Geschichtmäßige Untersuchung der Fastel-Abends-Gebräuche in Teutschland* (1742), 48 f.; Blume *Über den Ursprung und das Eigentümliche der Faschingslustbarkeiten* (1825), 6 ff.; Fahne a. a. O. 62 ff.; Heuser *Feste*, Kirchenlexikon[2] IV, 1886, 1409; *Karneval*, Brockhaus' Konv.-Lex. X, 1902, 176; Rademacher *Carnival*, Encycl. of Religion and Ethics III, 1910, 225 ff.; Zscharnack *Fastnacht*, Die Rel. in Gesch. u. Gegenw. II, 1910, 839. Doch werden an den drei letztgenannten Stellen auch noch andere Erklärungen gegeben. Goethe sagt in seinem *römischen Karneval*: „In diesen Tagen freuet sich der Römer noch zu unsern Zeiten, daß die Geburt Christi das Fest der Saturnalien und seine Privilegien wohl um einige Wochen verschieben, aber nicht aufheben konnte", ohne daß das so, wie Blume a. a. O. 11 will, zu verstehen wäre. Und auch wenn die damaligen Römer selbst so geurteilt hätten, würde das natürlich nichts beweisen.

[2] Vgl. Toutain *Les cultes païens dans l'empire Romain* I 1, 1906, 360, auch Wissowa *Liber*, Lex. d. Mythol. II, 1890—97, 2027.

hatten als irgendeine andere orientalische Religion[1], und die Saturnalien übrig, die im ganzen römischen Reiche wohl das populärste und beliebteste Fest des alten Kalenders waren[2], aber sie kommen auch nicht in Betracht.

Denn zweitens wurden die Hilarien am 25. März, die Saturnalien vom 17. bis 23. Dezember gefeiert[3], während der Karneval je nach dem Osterfest zu verschiedener Zeit, aber jedenfalls früher als die Hilarien (der späteste Termin für Ostern ist ja der 25. April und Fastnacht fällt vierzig Tage früher) und später als die Saturnalien stattfindet. Nun könnte man freilich diesem Bedenken gegenüber darauf hinweisen, daß der Karneval doch nicht in der Fastenzeit gehalten werden konnte und manchmal auch in älterer Zeit schon früher begonnen habe, zu Weihnachten oder wenigstens am Fest der heiligen drei Könige. Indes einmal waren das Ausnahmen und zweitens erreichte doch auch dann der Karneval seinen Höhepunkt am Ende — ohne daß sich das wohl allein daraus erklären ließe, daß man unmittelbar vor Beginn der Fastenzeit erst noch einmal besonders lustig sein wollte. Vor allem aber haben die Saturnalien in anderer Weise viel deutlicher auf die christliche Bevölkerung eingewirkt. Wir wissen zunächst aus den Klagen der Kirchenväter und späterer christlicher Schriftsteller, daß das heidnische Fest auch von den Christen mit- oder weitergefeiert wurde[4], und finden dann bis zum sechzehnten Jahrhundert, ja hie und da noch später, in der Kirche selbst das Narrenfest, das wohl sicher auf die Saturnalien zurückging. Denn einmal wurde es

[1] Vgl. Cumont *The Oriental Religions in Roman Paganism*, 1911, 58 (ich zitiere diese englische Ausgabe, weil sie die neuesten Nachträge des Verf. enthält). Daneben sind freilich die einschränkenden Bemerkungen von Toutain a. a. O. I 2, 1911, 268 zu beachten.

[2] Vgl. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*[2], 1912, 207.

[3] Daß die Saturnalien ursprünglich und auch später noch im Februar gefeiert worden seien, scheint mir Frazer *The Golden Bough*[2] III, 1900, 144ff. nicht bewiesen zu haben.

[4] Vgl. Böhmer *Narrenfest*, prot. Realencycl.[3] XIII, 1903, 651.

ungefähr zur selben Zeit wie diese gefeiert (nur natürlich erst nach Weihnachten) und zweitens erinnerte es an die Saturnalien nicht nur durch seinen allgemeinen Charakter, der sich ja schon in dem Namen Narrenfest ausdrückt, sondern namentlich dadurch, daß an ihm ebenfalls die Rollen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen vertauscht wurden; ein niederer Geistlicher wurde zum Bischof oder Papst gewählt und parodierte nun dessen Obliegenheiten.[1] Und wollte man endlich meinen, da sich das Narrenfest vor allem in Frankreich, England und Spanien fand, hätten die Saturnalien anderwärts vielleicht doch zu einer andern, spätern Zeit des Jahres ein ähnliches Fest hervorrufen können, so ist das Narrenfest doch auch am Rhein und in Köln bis ins siebzehnte, in Mainz bis ins achtzehnte Jahrhundert gefeiert worden, also zu einer Zeit, in der dort der Karneval längst daneben bestand. Und auch anderwärts läßt er sich, selbst wenn man über die Verschiedenheit des Termins hinwegsehen wollte, aus den Saturnalien, wie aus den Hilarien, nicht befriedigend erklären.

Drittens nämlich hat zunächst der Saturnalienkönig im ältesten Karneval, soweit ich sehe, keine Parallele[2]; der Prinz oder, wie er ursprünglich hieß, der Held Karneval ist wieder erst eine Erfindung der letzten neunzig Jahre. Und sollte er in anderer Form doch älter sein, so würde das noch keine Abhängigkeit von den Saturnalien beweisen, denn einen König hat sich auch sonst manchmal eine lustige Gesellschaft gewählt.

[1] Vgl. ebd. 650ff., wo zugleich die ältere Literatur angeführt wird. Hinzuzufügen wäre etwa noch Fahne a. a. O. 48ff. und Dreves *Zur Geschichte der fête des fous*, Stimmen aus Maria Laach 1894, 571ff.; neuestens ist Zscharnack *Narrenfeste*, Die Religion in Gesch. u. Gegenw. IV, 1913, 672f. hinzugekommen. Die Deutung, die Preuß *Der Ursprung der Religion und Kunst*, Globus 1904, 357f. diesem Feste gibt und die Schmidt *Der Ursprung der Gottesidee* 1912, 453, 2 mit Entrüstung zurückweist, ist in der Tat wohl unbegründet.

[2] Auch gegen Kauffmann *Balder*, 1902, 282. Die den Saturnalienkönig betreffenden Ausführungen von Frazer a. a. O.[2] III, 139ff. scheinen mir wieder unbegründet zu sein.

Ferner kommen Verkleidungen, wie sie allerdings (wenngleich wohl erst später) bei den Saturnalien und ebenso bei den Hilarien[1] üblich waren, auch in manchen andern im römischen Reiche herrschenden Kulten, wie dem der Isis, vor, ja sie erklären sich aus dem Sinn, den jene beiden Feste hatten, überhaupt nicht. Die Saturnalien waren ein allgemeines Freudenfest, entstanden aus einem Fest nach Beendigung der Wintersaat, bei dem sich daher vor allem die Feldarbeiter freuen durften[2]; die Hilarien wurden zur Erinnerung an die Wiederbelebung des Attis gefeiert — warum sollte man sich da eigentlich verkleiden? Das hat überall, wo wir die Sitte (auch in andern Religionen) finden, und namentlich bei den Primitiven, wo ja auch Masken gebraucht werden, ursprünglich den Sinn, daß man sich dadurch, daß man sich in einen andern verkleidet, irgendwie in ihn verwandelt; aber was für Wesen müßten das ursprünglich bei den Saturnalien oder Hilarien gewesen sein? So wird die Meinung, der Karneval stamme, wenn auch nur zum Teil, in letzter Linie aus diesen Festen her, endgültig aufzugeben sein; wie aber ist er dann entstanden?

Diese Frage wird uns durch dasjenige, was wir über die Feier des Karnevals vor dem vierzehnten Jahrhundert ausdrücklich hören, allerdings noch nicht beantwortet. Wie später und noch heute, so hat man auch vor jenem Termin schon zu Fastnacht mehr als sonst und mehr als nötig und gut gegessen und getrunken: Cäsarius von Heisterbach (um 1180 bis 1240) erzählt (*dial. mir.* X, 53) von einem solchen Fall aus Koblenz.[3] Aber

[1] Dabei ist Voraussetzung, daß sich Herodian *vita hist.* I, 10, 5 auf sie und nicht etwa auf die zwei Tage später gefeierte und oben nachher noch zu besprechende *lavatio* bezieht, wie das auch Wissowa *Religion* 322, 4 für möglich hält, während Hepding *Attis,* 1903, 168f. nach Mommsen und Cumont für die Hilarien ist.

[2] Vgl. Fowler *The Religious Experience of the Roman People,* 1911, 101. 107.

[3] Was unter den *sporcalia in Februario* im *indiculus superstitionum* Nr. 3 zu verstehen ist, wage ich nicht zu entscheiden; vgl. darüber zuletzt Saupe *Der indic. sup.*, Progr. d. städt. Realgymn. zu Leipzig 1891, 7 ff.

das ist natürlich noch nichts besonders Charakteristisches, woraus man den Ursprung des Karnevals erkennen könnte. Wir müssen also nach deutlichern Fastnachtsgebräuchen fragen, beschränken uns indes hier auf diejenigen, die am Rhein noch vorkommen oder wenigstens nachwirken.

1. Auch in Bonn wird, wie anderwärts, am Aschermittwoch ein sog. Fastnachtsmann, d. h. eine Strohpuppe, auf dem Markte verbrannt; ähnlich „wird in Marsberg (Westfalen) die Fastnacht als Strohpuppe auf der Düngerstätte, in der Eifel die Kirmes, ein Strohmann nebst Flasche und Glas, in einer Grube vor dem Dorfe eingescharrt, wogegen in Balwe (Westfalen) die betreffende, die Fastnacht darstellende Strohpuppe in den Fluß, die Hönne, geworfen wird“.[1] Anderwärts wird dieser Gebrauch, der dann allerdings meist zu einer etwas spätern Zeit beobachtet wird, als den Tod forttragen bezeichnet, aber auch damit ist wohl noch nicht sein ursprünglichster Sinn aufgezeigt. Ihn lernen wir kennen, wenn wir uns erinnern, daß unmittelbar nach dem „Forttragen des Todes“ vielfach ein Baum eingeholt wird, der hier und sonst (namentlich in der Form des Maibaumes) Leben und Fruchtbarkeit bedeuten (oder ursprünglich bringen) soll. Oder es wird das Forttragen des Todes selbst zugleich als ein Einholen des neuen Jahres, des Frühlings, des Sommers, des Lebens bezeichnet, ja manchmal steht der Bursche, der den Tod darstellt, alsbald wieder auf.[2] Darauf deutet auch hin, wenn in manchen Gegenden der Lausitz das Hemd, das „der Tod“ getragen hat, dann dem Baum, den man ins Dorf einholt, angezogen oder wenn in Braller in

[1] Vgl. Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I,[2] 1904, 411 und überhaupt 333 ff., wo auch andere Beispiele beigebracht werden, mehr noch und zugleich aus außerdeutschen Ländern bei Frazer a. a. O.[3] III, 1911, 220 ff. und Kauffmann a. a. O. 281 ff., dessen Deutung ich aber im allgemeinen für unrichtig halte. Die griechischen Gebräuche stellt am vollständigsten Nilsson *Der Ursprung der Tragödie*, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1911, I, 677 f. zusammen.

[2] Ebenso der „wilde Mann“, der in Sachsen und Thüringen zu Pfingsten aus dem Holze geholt wird, während in Wurmlingen in dem Zug wenigstens ein Dr. Eisenbart erscheint.

Siebenbürgen und in den deutschen Dörfern in Mähren in den Staat, den zuerst „der Tod“ getragen hat, dann ein junges Mädchen gekleidet wird. „Der Tod“ ist also ursprünglich vielmehr der Vegetationsgeist, wie ja auch daraus hervorgeht, daß er oft durch einen Strohmann oder eine aus Laub hergestellte Puppe repräsentiert wird; ja bei den Esthen heißt diese Metziko, d. h. Waldgeist. Verbrannt, vergraben oder ins Wasser geworfen aber wird er wohl, damit er nicht an Altersschwäche eingeht, sondern vorher durch einen lebenskräftigen Nachfolger ersetzt werden kann.[1] So erklärt sich das Töten von Königen und Priestern, so kann also auch das des Vegetationsgeists aufgefaßt werden, das übrigens nicht nur bei Indogermanen, sondern auch den Mexikanern üblich gewesen sein könnte.[2] Daß es die Fruchtbarkeit erhöhen soll, wird ja vielfach bezeugt: deshalb wurde die Strohpuppe in Leipzig den verheirateten jungen Frauen gezeigt, deshalb pflanzt man die einzelnen Halme auf das Feld oder legt sie in die Krippe oder in das Nest der Hühner und schlägt, nachdem man den Tod fortgetragen und vielleicht mit Stöcken geschlagen hat, damit dann das Vieh.[3] Der Karneval war also insofern von Haus aus ein Brauch zur Beförderung der Fruchtbarkeit.

2. Am Mittelrhein, in Heidelberg und in der Pfalz wurde bis vor kurzem oder wird noch jetzt am Sonntag Lätare der Kampf des Sommers mit dem Winter aufgeführt. Anderwärts (so in der Schweiz) liefern sich am Hirsmontag, d. h. dem Tag nach Invokavit, zwei Gemeinden ein Scheingefecht[4], oder finden wenigstens kriegerische Spiele statt. Der eben erwähnte Sonntag selbst wurde schon im 14. Jahrhundert auch von der Landbevölkerung mit Turnieren begangen, die wohl ursprünglich ebenfalls jenen Sinn hatten. Oder genauer: durch Nachahmung des Kampfes zwischen

[1] Vgl. Frazer a. a. O.[3] III, 9 ff.

[2] Vgl. Reuterskiöld *Till frågan om uppkomsten af sakramentala måltider*, 1908, 112 ff. = *Die Entstehung der Speisesakramente*, 1912, 95 f.

[3] Vgl. Frazer a. a. O.[3] III, 236. 250 f. 252.

[4] Vgl. Dieterich *Sommertag* in diesem *Archiv* VIII, 1905, Beiheft S. 83 (= Kleine Schriften 325).

Winter und Sommer sollte der Sieg dieses bewirkt werden, d. h. es handelte sich um einen sog. Analogiezauber. In Indien, das wir wohl bei aller sonst in dieser Beziehung gebotenen Vorsicht hier zum Vergleiche heranziehen können, hat sich ja auch noch eine Erinnerung an jene Auffassung erhalten, sofern man in Nepal von dem Ausgang jenes Scheingefechts auf die Fruchtbarkeit des kommendes Jahres schließt. Ebenso meinen die Eskimos, wenn bei dem Tauziehen, das sie nun allerdings im Herbst veranstalten, die im Sommer Geborenen die im Winter Geborenen besiegen, daß dann auch im Winter die Sonne scheinen und gutes Wetter sein wird, ursprünglich aber wohl, daß jene jedesmal durch ihren Sieg über die im Winter Geborenen diesen selbst besiegen können und müssen.[1] So könnte also wohl der Scheinkampf, der, wie früher und jetzt noch in andern Ländern[2], so bei uns zu Fastnacht aufgeführt wird, dieses sich gegenseitig mit der Pritsche Schlagen, mit Konfetti und Papierschlangen Bewerfen, schließlich auch die ganze Karnevalsneckerei ursprünglich jenen selben Sinn haben. Doch liegt für die erste Sitte eine andere Erklärung vielleicht noch näher.[3]

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O. 548 ff., Frazer a. a. O.[3], V 2, 1912, 254 ff., auch Reichhardt *Die deutschen Feste in Sitte und Brauch*[2], 1911, 84 f., Kristensen *Over de godsdienstige beteekenis van enkele oude wedstrijden en spelen*, Theol. Tijdschr. 1910, 1 ff., Nilsson a. a. O. 678 f.

[2] Vgl. für Indien: Simpson *Puhjahs in the Sutlej Valley, Himalayas*, Journ. of the R. Asiat. Soc. 1884, 21 f., für Ägypten: Herod. II, 63 und dazu Wiedemann *Herodots zweites Buch*, 1890, 265 f. Da die hier geschilderte Prügelszene im Kult des Osiris, also eines Fruchtbarkeitsgottes vorkommt, kann sie ursprünglich auch den oben angegebenen Sinn gehabt haben. Vielleicht ist es auch ähnlich zu verstehen, wenn Diodor *Biblioth.* I, 14, 2 von den Ägyptern erzählt: *κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος καὶ τὴν Ἶσιν ἀνακαλεῖσθαι.* Dagegen sind die von Frazer *Pausanias' Description of Greece* III, 1898, 267 f. angeführten Beispiele z. T. wenigstens anderer Art.

[3] Nur vereinzelt kommt es wohl vor, daß, wenn „der Tod“ über die Grenze der einen Gemeinde hinausgetragen wird, die andre sich dagegen wehrt (vgl. Frazer *The Golden Bough*[3] III, 247); diese Erklärung des Kampfes kann also unberücksichtigt bleiben.

3. In Niedersachsen schlägt man zu Fastnacht die Frauen und Mädchen mit frischen Birkenruten oder Zweigen der immergrünen Stecheiche, wie der dafür jetzt noch übliche Ausdruck fuen (früher fuden, fudeln oder futteln) andeutet, ursprünglich wohl auf die Genitalien — und das kam zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Italien noch tatsächlich vor —, später manchmal auf den Hintern, jetzt zumeist auf Füße und Hände. Man wollte damit — wie bei dem römischen Luperkalienfest durch den Schlag mit dem bockledernen Riemen die Fruchtbarkeit dieses Tieres — die der betreffenden Bäume mitteilen, wie ja wohl auch daraus hervorgeht, daß statt der grünen Zweige manchmal zarte, aus Silberdraht gewundene Ruten gebraucht wurden, an die Wickelkinder, schnäbelnde Täubchen und dergleichen gebunden waren. Auch wird hier und da, wenngleich zum Teil zu anderer Zeit, das Vieh, und werden sogar Obstbäume mit Ruten (manchmal allerdings nur noch mit Stöcken oder Peitschen) geschlagen, damit sie Frucht tragen; wenn auch noch andere Wirkungen davon erwartet werden, so beweist das nur, daß man den ursprünglichen Sinn nicht mehr versteht. Und so erklärt es sich nun auch, daß in den ersterwähnten Gegenden zu Fastnacht nicht nur die Frauen und Mädchen geschlagen werden, sondern daß sie am zweiten Tage umgekehrt die Männer schlagen dürfen — wenn diese sich nicht loskaufen.[1] Dann aber kann man wohl auch das sich gegenseitig mit der Pritsche Schlagen ursprünglich aus jener Sitte ableiten; es handelt sich dabei wieder um einen Zauber, den ich im Unterschiede von dem vorhin besprochenen Analogiezauber einen Berührungszauber nennen möchte.

4. In unseren Rosenmontagszügen werden jetzt in der Regel auch Wagen, oft in der Gestalt von Schiffen, mit aufgeführt. Man könnte das, zumal wenn von der letzterwähnten Eigentümlichkeit abgesehen wird, nicht weiter auffällig finden, aber nachdem sich schon andere Fastnachtsgebräuche als uralt erwiesen haben, darf man wohl auch hier nach einem besonderen Grund dieser Sitte fragen. In der Tat finden wir Wagen im Fastnachtszug, wenn

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O. 253ff., auch Reichhardt a. a. O. 90f.

auch nicht am Rhein[1], so doch in Italien, Süddeutschland, Frankreich schon vom vierzehnten Jahrhundert an, indes auch das ist, wenn man einmal einen Festzug veranstaltet (oder bildet auch er schon ein Problem?), vielleicht nicht allzu verwunderlich. Aber merkwürdig ist nun doch wohl sicher, daß die Wagen vielfach (bei uns, in Süddeutschland und Flandern) die Gestalt von Schiffen haben und, wie Sebastian Brants Narrenschiff zeigt, schon im fünfzehnten Jahrhundert hatten. Ja man hat sogar den Namen Karneval von diesem Schiffswagen oder *carrus navalis* ableiten wollen; aber das ist wohl ebenso unrichtig[2] wie die Ableitung Fastnacht von Faseln[3] jedenfalls für die Frage nach dem Ursprung der verschiedenen Fastnachtsgebräuche, die uns hier beschäftigt, ohne große Bedeutung. Um so wichtiger ist dagegen, was der Mönch Rudolf in seiner Chronik von St. Trond[4] aus dem Jahre 1133 erzählt. Danach baute im ersten Frühjahr im Walde bei Inden oder Kornelimünster ein Bauer ein auf Rädern gehendes Schiff, das dann von Webern über Aachen, Maastricht, Tongern, Looz, St. Trond nach Léau gefahren wurde, überall von der ganzen Bevölkerung festlich begrüßt und des Abends unter Musik und Ge-

[1] Der von Burckhardt a. a. O. S. 146 erwähnte Fall ist anderer Art.

[2] Vgl. darüber neuestens Merlo *Die romanischen Bezeichnungen des Faschings*, Wörter und Sachen, 1912, 92: „Daß . . . *carnevale* von *carne levare* stamme, wird gesichert durch . . . mlat. . . . *carne levamen, carne levaris, carne levarium*" und dazu Meyer-Lübke ebd. Anm. 3: „Verf. gibt keine Einwände gegen *carne vale*, das begrifflich durchaus paßt, morphologisch viel einfacher ist als die von ihm bevorzugte Deutung und als Witz der Klostersprache völlig verständlich ist." Vgl. übrigens auch Merlo ebd. 93: „Ein vulglat. *carnevale* hätte sich . . . nicht anders entwickelt."

[3] Vgl. auch dazu Merlo ebd. 89, 1: „Ich verberge mir die Schwierigkeit nicht, die in mhd. *vasenaht* liegen, aber ich möchte doch die Aufmerksamkeit . . . auf die romanischen Formen lenken, die in dem vorliegenden Artikel behandelt werden, und auf die anderer christlicher und indogermanischer Völker, die dieselbe Anschauung zeigen: kymr. *ynyd, ir inid initium*, griech. ἡ ἀπόκρεως von ἀπὸ und κρέας (= *carnis privium*). Auch ἡ ἀποκρεωσία, ἀποκρεώσιμος ἑορτή, neugriech. σήκωσις „Aufgabe des Fleisches" (s. σηκόω = αἴρω) usw."

[4] Vgl. *Mon. Germ. hist. Script.* X, 1852, 309 ff.

schrei umtanzt. Da das Schiff nur von den (aus welchem Grund auch immer) als Priestern fungierenden Webern berührt werden durfte, muß es irgendwie als heilig gegolten haben; da die Geistlichkeit darin etwas Heidnisches sah, wird es sich um eine alte Sitte gehandelt haben. Doch ist bei einem solchen volkstümlichen Brauch — ein Bauer hatte ja den Wagen gebaut — wohl nicht an eine Nachahmung des *Isidis navigium*, der Weihe eines Schiffes an die Isis, die am 5. März stattfand, zu denken; wenn die wohl germanische Göttin Nehalennia (der das in der Chronik von St. Trond geschilderte Fest gegolten haben könnte[1]) auf Darstellungen, die sich auf der Insel Walcheren gefunden haben, wie Isis abgebildet wird, und wenn eine vielleicht davon verschiedene Gottheit, die nach Tacitus (*Germ.* c. 9) von einem Teil der Sueben[2] unter dem Bilde eines Schiffes verehrt wurde, von dem Geschichtschreiber mit Isis gleichgesetzt wird, so beweist das nicht den Ursprung dieser Gottheiten aus der ägyptischen. Außerdem berichtet Tacitus (c. 40), daß Nerthus von sieben germanischen Stämmen gemeinsam in der Weise verehrt wurde, daß, wenn die Göttin im Allerheiligsten ihres Inselheiligtums erschien, im Lande (nicht etwa nur auf der Insel) ein mit einem Teppich bedeckter und von Kühen gezogener Wagen — also wohl auch ein Schiffswagen — umhergefahren wurde, überall mit Freuden empfangen.[3] Auch bei andern Völ-

---

[1] Wenn es Helm *Altgerm. Religionsgeschichte* I, 1913, 389 vielmehr mit den Karnevalsgebräuchen römischer Herkunft zusammenbringt, so wissen wir von solchen in diesem Sinne wohl nichts.

[2] Helm a. a. O. 309. 311. 386, 117 will freilich *Sueborum* streichen.

[3] Vgl. Grimm *Deutsche Mythologie*[3], 1854, 237 ff., Simrock *Handbuch der deutschen Mythologie*[6], 1887, 370 ff., 543 ff., Mannhardt a. a. O. 592 ff., Ihm, *Nerthus*, Lex. d. Mythol. III, 1897—1909, 274 ff. und die Literaturangaben bei Kahle *Zum Nerthuskult* in diesem *Archiv* 1911, 310, 1. 2, sowie Helm a. a. O. 311 ff. Wenn Simrock a. a. O. 546 f. auch das Geckenberntchen oder -bähnchen, das jetzt dem Fastnachtszug vorangeht, auf Gôdan (Wodan) und die heiligen Mädchen und Knechte, die dann folgen, auf die Walküren deutet, so hat das Kemp a. a. O. 28 ff. mit Recht zurückgewiesen.

kern finden wir solche Prozessionen auf Schiffs- oder nur auf andern Wagen[1], ursprünglich aber handelt es sich immer darum, der betreffenden Gegend durch den Besuch der Gottheit deren Segen zuzuwenden, also wieder um eine Art von Berührungszauber. Da jener Umzug im Jahre 1133 aber im ersten Frühling stattfand und auch das Erscheinen der Nerthus, der Göttin der Erde und Fruchtbarkeit, vielleicht aus dem Sprossen des ersten Grüns erschlossen wurde, wird man genauer an einen Fruchtbarkeitszauber denken, wie wir ihn schon andern Fastnachtsbräuchen zugrunde liegend fanden.[2]

5. Ja auch noch eine andere Sitte dürfte sich so erklären. Tacitus berichtet von jener Umfahrt der Nerthus noch weiter: schließlich sei der Wagen, die Tücher und, wenn man es glauben wolle, die Gottheit selbst (die also doch vielleicht irgendwie dargestellt wurde) in einem geheimen See abgewaschen worden, in dem die Sklaven, die dabei halfen, sofort ertränkt worden seien. Das hat man früher als Regenzauber gedeutet; aber dazu paßt doch nicht das Getötetwerden der Sklaven. Ferner setzt Tacitus Nerthus mit *Terra mater* gleich und wird darunter Kybele verstanden haben, deren Bild ja auch am 27. März in Rom auf einem von Rindern gezogenen Wagen nach dem Almo gefahren und dort gebadet wurde. Da zwei Tage vor dieser *lavatio* die Wiedervereinigung

[1] Vgl. für Babylonien: Jastrow *The Religion of Babylonia and Assyria*, 1898, 654 ff., 679 f.; für Ägypten: Herodot a. a. O. und dazu wieder Wiedemann a. a. O. 265, sowie Erman *Die ägypt. Religion*², 1909, 63; für Griechenland: Frickenhaus *Der Schiffskarren des Dionysos in Athen*, Jahrb. d. k. d. arch. Instituts 1912, 72 ff.; für Gallien: Sulp. Sev. *vita St. Martini* IX. Die von Mannhardt a. a. O. 593 f. angeführten indischen Parallelen sind andrer Art; doch gibt es im übrigen dort bekanntlich auch Götterwagen.

[2] Daß man auch dem Umzug der Kybele solche Wirkungen zuschrieb, geht aus den unanständigen Liedern hervor, die nach Augustin *de civ. Dei* II, 4 dabei gesungen wurden, sowie der Bestreuung der Zugtiere mit Frühlingsblumen, von der Ovid *fast.* IV, 341 und Lucrez *de rerum nat.* II, 540 berichten. Von dem Umzug der „Berecynthia" in der Gegend von Autun sagt Gregor von Tours *de gloria confessor.* 55 ausdrücklich, er geschehe *pro salvatione agrorum et vinearum.*

der Göttin mit Attis gefeiert wurde, wird das Bad ein Reinigungsbad gewesen sein, wie es nach vollzogenem Beilager genommen wurde, und an das gleiche darf man daher wohl auch bei dem Bad der Nerthus denken. Nicht als ob der *ἱερὸς γάμος* in diesem Fall von einem Sklaven vollzogen worden wäre; Tacitus spricht ja nur von Sklaven in der Mehrzahl und sagt von ihnen (was auch kaum passen würde), daß sie dann ertränkt worden seien; aber er erwähnt daneben noch einen Priester, und daß er als Gemahl der Göttin galt, also in der Tat ein solcher angenommen wurde, dürfte aus den allerdings späten Angaben folgen, die über die Verehrung des mit Nerthus engverwandten Frey gemacht werden.[1] Danach zog dieser, d. h. sein Bild mit einem jungen Weib, das als seine Frau galt, im Lande umher, um den Leuten ein fruchtbares Jahr zu bringen, und als das Weib von Gunnar Helmingr, der sich für Frey ausgab, schwanger wurde, erschien das als ein gutes Zeichen. Auch die Verbindungen von Göttern und menschlichen Frauen, wie sie, ebenfalls im Frühling, bei andern Völkern (z. B. den Griechen) stattfanden, sollten diese Wirkung haben[2]: der Primitive macht eben, wie sich ja auch schon aus dem oben besprochenen Brauch des sogenannten Schlages mit der Lebensrute ergibt, zwischen vegetativer und animalischer Fruchtbarkeit keinen Unterschied und glaubt daher jene auch sonst durch diese (bzw. die sie bewirkenden Vorgänge) befördern zu können. So erklären sich manche andere Gebräuche, die wir bei Natur- und bei Kulturvölkern finden: zahlreiche primitive Stämme vollziehen unmittelbar vor oder bei der Aussaat, bzw. dem Pfropfen der Bäume den Coitus, in Indien wird namentlich das Holi im Frühling mit unsittlichen Bräuchen gefeiert[3], und in der Ukraine, in Deutschland, Holland und England wälzen sich

[1] Vgl. Flateyjarbók I, 337 ff.

[2] Vgl. Frazer a. a. O.[3] I, 1911, 2, 130. 136 ff.

[3] Vgl. neuestens Hopkins *Festivals and Fasts* (*Hindu*), Encycl. of Rel. and Ethics V, 1912, 869 f. Auch von den westsemitischen Frühlingsfesten behauptet Paton *Ashtart (Ashtoret)*, *Astarte* ebd. II, 1909, 117: *These occasions were marked by great sexual licence.*

wenigstens im Frühling oder auch im Herbst Männer und Frauen auf den Feldern.[1] So erklärt es sich, daß noch jetzt in manchen Gegenden am Sonntag vor den Fasten die meisten Ehen geschlossen werden; so wohl auch die Versteigerung der Mädchen am 1. Mai oder am letzten Februar, am ersten Fastensonntag oder am St. Valentinstag, d. h. am 14. Februar, denn daß dem allen ursprünglich noch etwas anderes zugrunde lag, ersieht man ja schon aus den Worten Ophelias im Hamlet (IV, 5):

> Auf morgen ist St. Valentins Tag
> Wohl an der Zeit noch früh,
> Und ich, ne Maid, am Fensterschlag
> Will sein euer Valentin.
> Er war bereit, tät an sein Kleid,
> Tät auf die Kammertür,
> Ließ ein die Maid, die als ne Maid
> Ging nimmermehr herfür.

Sind wir damit schon wieder auf die Fastnachtszeit geführt worden, so lesen wir nun auch in jener Schilderung des Schiffsumzugs im Frühling des Jahres 1133, daß sich Scharen von Frauen, die einen halbnackt[2], die andern nur mit einem Hemd bekleidet,

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O. 480ff.; Frazer a. a. O.[3] I 2, 97ff.; Albr. Dieterich *Mutter Erde*[2] 1913, 94ff. 134f., aber auch Crawley *Dew*, Encycl. of Rel. and Ethics IV, 1911, 699: *It is, however, probable that some of the agricultural customs included in the general practice by which individuals or couples 'roll' over the fields are not survivals of a ritual of sympathetic intercourse, but simply express the intention of rubbing the fertilizing dew into the ground. In Russia, for instance, the spiritual person of the priest is rolled over the sprouting crop. In Holland there is still practised a custom of 'fertilizing' the crops by actual sexual intercourse. It takes place at Whitsuntide and is significantly called dauwtroppen, 'dew- treading'. Here there is perhaps a combination, natural enough, of the two methods. Rolling in the dew may be practised for various reasons.* Dafür sind im weiteren Sinn auch die von Frazer a. a. O.[3] I 2, 102f. 1, 140ff. und selbst V 2, 66f. erwähnten Gebräuche zu vergleichen.

[2] Vgl. dazu Heckenbach *De nuditate sacra*, 1911, bes. 7. 17, auch Mac Culloch *The Religion of the Ancient Celts*, 1911, 276: *By unveiling the body, and especially the sexual organs, women more effectually represen-*

unter die Feiernden gemischt, und als der Reigen zu Ende gewesen, etwas getrieben hätten, worüber der Berichterstatter nur schweigen und weinen zu können erklärt. Auch später wird immer wieder über die Unsittlichkeit des Karnevals geklagt, und noch jetzt ist sie bekanntlich größer als die irgendeines andern Volksfestes. Man muß also für all das noch einen andern Grund suchen, als er für die nur ähnlichen Ausschreitungen bei sonstigen Gelegenheiten maßgebend ist, und wird ihn darin finden dürfen, daß dadurch die Fruchtbarkeit befördert werden sollte, daß der Karneval also, um das Bisherige zusammenzufassen, von Haus aus ein Fruchtbarkeitszauber war.

Selbstverständlich war und ist dieser ursprüngliche Sinn des Karnevals später und heutzutage so gut wie niemand mehr bewußt; man denkt sich ganz etwas Anderes dabei oder macht diese Gebräuche nur mit, weil es so herkömmlich ist. Aber von sich aus würde man eben jetzt nicht auf sie verfallen; es steht mit ihnen anders als mit sonstigen Sitten, die sich mit dem Karneval verbunden haben und immer wieder verbinden würden. So ist es namentlich ein psychologisches Gesetz, daß eine so schon erregte Menge sich immer mehr in Erregung bringt, daß einer den andern zu überschreien sucht, und wenn die eigene Stimme dazu nicht mehr ausreicht, allerlei Lärminstrumente zu Hilfe nimmt. Wenn das amerikanische Volk einen Wahlsieg feiert, so geht es auf den Straßen ebenso geräuschvoll zu wie bei uns am Karneval. Wir können außerdem kein Fest feiern, ohne in reicherm Maße als sonst Alkohol zu uns zu nehmen, und das hat wieder seine besonderen Wirkungen. Aber die oben erwähnten Gebräuche: das Begraben oder Ertränken der Fastnacht, das Sich Schlagen,

---

ted the goddess of fertility, and more effectually as her representatives, or through their own powers, magically conveyed fertility to the fields. Erklärt sich so auch der von Herod. II, 60 berichtete Zug, daß bei dem Fest in Bubastis manche Frauen *ἀνασύρονται ἀνιστάμεναι*? Daß es sich dabei nicht um ein Frühlingsfest handelt, brauchte ja nichts auszumachen. Über die Entblößung bei dem mekkanischen Hagg vgl. Wellhausen *Reste arab. Heidentums,* 1887, 106f.

das Herumführen von (Schiffs-)Wagen, die außergewöhnliche Unsittlichkeit erklären sich auf diese Weise noch nicht[1], sie bewirken nur umgekehrt, daß am Karneval auch sonst alles als erlaubt und jeder Unsinn, dessen Zweck man ebensowenig wie den jener Gebräuche einsieht, als geboten gilt. Ursprünglich muß das, ist es schon Tollheit, doch Methode gehabt haben, und welcher Art diese war, glaube ich im Vorstehenden gezeigt zu haben.

Ja vielleicht dürfen wir nun jetzt noch weiter gehen. Eine Reihe von andern Fastnachtsgebräuchen läßt sich gewiß ebenfalls mehr oder minder leicht ohne Rücksicht auf primitive Anschauungen oder Gebräuche erklären, aber nachdem einmal der Karneval im allgemeinen als ursprünglicher Fruchtbarkeitszauber erwiesen ist, dürfen wir wohl auch, wenngleich mit aller Vorsicht, noch einige besondere Gebräuche von da aus zu verstehen suchen.

1. Der Tanz spielt bei den verschiedensten Zauber- und Kultgebräuchen des Primitiven eine Rolle; wenn ein sog. Wilder sich zum Christentum bekehrt, sagt man von ihm manchmal geradezu: er tanzt nicht mehr. Aber eine besondere Bedeutung hat der Tanz nun doch an Frühlingsfesten und namentlich zu Fastnacht oder schon zu Lichtmeß. In vielen Gegenden Deutschlands und Österreichs muß man da auf dem Felde, daheim und im Wirtshaus tanzen, damit das Getreide, namentlich Flachs und Hanf, gut wächst; so hoch man dabei springt, so hoch wird die Saat.[2] Auch hier handelt es sich also um einen Analogiezauber, wie es deren zur Beförderung des Wachstums der Saat noch viele gibt, wieder teils bei Natur-, teils auch bei Kulturvölkern. Auf Sumatra lassen die Frauen, wenn sie Reis säen, ihr Haar hängen: dann wächst er ebenso üppig und treibt lange Halme. Ebenso verfuhr man in Mexiko bei der Maissaat; auf Madagaskar darf umgekehrt

[1] Die letztere scheint bei andern Festen von Naturvölkern Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, 307 ff. nur aus dem Einfluß der Masse auf den einzelnen zu erklären, übersieht aber dabei, daß jene Feste schon ihre bestimmten Gründe und Zwecke haben.

[2] Vgl. Frazer a. a. O.[3] I 1, 137 ff.

niemand an ihr teilnehmen, der Zahnlücken hat, denn sonst wächst auch der Mais lückenhaft. Die Malaien säen Reis und Mais auch mit vollem Magen, damit er dicke Ähren ansetzt; doch muß man ersteren mit entblößtem Oberkörper einernten, sonst bekommt er zu dicke Hülsen. Um umgekehrt recht dicke Krauthäupter zu erzielen, winden sich die Bäuerinnen in den russischen Ostseeprovinzen und den Karpathen Tücher um den Kopf, backen Pfannkuchen oder stellen einen in weiße Leinwand gewickelten Stein ins Krautfeld. In Thüringen muß der Mann, der Flachs säet, den Sack damit hin und her schwingen lassen, damit sich auch der Flachs so im Winde bewegt, und in Bayern der Mann, der Getreide säet, einen goldenen Ring tragen, damit das Korn schön gelb wird.[1] Wenn aber andere Karnevalssitten ebenfalls als Fruchtbarkeitszauber zu erklären waren, so ist es wohl nicht zu kühn, auch unsere Fastnachtstänze zum Teil auf jene Wurzel zurückzuführen.

2. Bei zahlreichen Fruchtbarkeitszaubern sind, je nach ihrem Sinn, Männer oder Frauen nötig und müssen also, wenn die Betreffenden aus irgendeinem Grunde nicht zur Verfügung stehen, die andern deren Kleider anziehen. Verkleidung bewirkt ja nach primitiver Vorstellung Verwandlung in den, dessen Kleider man trägt.[2] Erklärt es sich daraus, daß auch bei andern Festlichkeiten, die ursprünglich jenen Sinn haben, und darunter beim Karneval, die Geschlechter ihre Kleider tauschen? Daß sie dabei im übrigen seit alter Zeit Grün, Rot und Gelb bevorzugen, könnte den Grund haben, daß diese Farben besonders grell und lustig sind; vielleicht sind es (und namentlich Grün) aber ursprünglich auch die Farben des Frühlings, den die Betreffenden darstellen.[3]

---

[1] Vgl. ebd.[3] I 1, 135 ff.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O. 410 ff. 421, auch Baudissin *Astarte und Aschera*, prot. Realencycl. [3]II, 1897, 157.

[3] Natürlich hat die Freude am Sich-Verkleiden dann, wie z. B. auch im Isiskult (vgl. Apul. *met.* XI, 8), noch zu andern Kostümen geführt, aber die ursprünglichsten könnten die oben angeführten gewesen sein.

3. Auffälliger ist jedenfalls, daß die Fastnachtsnarren schon im fünfzehnten Jahrhundert Schellen und Glöckchen trugen; es erklärt sich auch das wohl kaum daraus, daß diese damals und bereits früher in Deutschland zur vornehmen Tracht gehörten, die sich bei den Narren gehalten hätte. Vielmehr wird damit das Problem wohl nur zurückgeschoben und jedenfalls finden sich Schellen und Glöckchen auch dort, wo an einen Einfluß jener Tracht sicher nicht zu denken ist. So trägt z. B. in Uganda der Vater von Zwillingen, wenn er von Garten zu Garten geht, um dort seine Fruchtbarkeit auszuteilen — also ein ähnlicher Gebrauch wie die oben erwähnten — an den Knöcheln kleine Glöckchen.[1] Besonders aber spielen diese wieder bei Frühlingsgebräuchen eine Rolle. In Süddeutschland, Österreich und Skandinavien zieht man am Dreikönigsabend (5. Januar), zu Petri Stuhlfeier (22. Februar), am 1. März, 24. April oder auch zu Fastnacht mit Schellen und Glocken herum, um den Frühling oder das Gras und den Flachs aufzuwecken. Manchmal sollen die Schellen und Glöckchen vielleicht auch die Stimme des Vegetationsgeistes wiedergeben, der bei diesen Gelegenheiten von einem Menschen repräsentiert wird[2]; denn wenn auch die meisten der bisher geschilderten Gebräuche wohl in die präanimistische Zeit zurückgehen, in der zwischen Körper und Geist noch nirgend unterschieden wurde, später geschah das doch. Dagegen hat die hier in Rede stehende Sitte mit der Vertreibung feindlicher Geister durch Glockenläuten ursprünglich wohl nichts zu tun.

4. Bei dem rheinischen Karneval wird auch die sogenannte Streckschere verwandt, mit der man einem Entfernten etwas zureichen oder ihm auch nur ins Gesicht fahren kann. Sie spielt ebenso bei dem sogenannten Perchtenlaufen eine Rolle, das in den deutschen Alpen im Winter zu dem Zweck, ein gutes Erntejahr zu erzielen, stattfindet. Allerdings ist die Streckschere da das Werkzeug des im Festzug miterscheinenden Schneiders ge-

[1] Vgl. Frazer a. a. O.[3] I, 2, 102.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O. 326 f. 539 ff.

worden, mit dem er den Dabeistehenden unversehens die Kopfbedeckung raubt; aber das ist kaum ihr ursprünglicher Sinn. Denn der Schneider ist da wohl ebensowenig ursprünglich; tritt er doch schon an einer andern Stelle des Zuges unter den Vertretern der sonstigen Berufe auf. Den ursprünglichen Sinn der Streckschere finden wir vielmehr wohl bei den Tusayan-Indianern in Arizona, die ich hier heranziehen zu dürfen glaube, ohne damit sagen zu wollen, daß wir uns nach ihnen oder einem beliebigen andern primitiven Stamm ohne weiteres unsere Vorfahren vorstellen dürften. Bei dem Sommerfest dieser Indianer erscheint ihr Stammgott Pü'ükong nämlich mit einer großen hölzernen Streckschere, und da jenes Fest Fruchtbarkeit bewirken soll, stellt die Streckschere wahrscheinlich den Blitz dar, der den befruchtenden Gewitterregen herbeiführt.[1] Wenn aber, wie das Perchtenlaufen, so der Karneval ursprünglich ein Fruchtbarkeitszauber war, könnte die Streckschere auch bei ihnen denselben Sinn gehabt haben.

5. Auch die Schnarre, Knarre, Ratsche, Klapper oder wie man sie nennen mag, die bei unserm Karneval als bloßes Lärminstrument gebraucht wird, kommt bei verschiedenen primitiven Stämmen namentlich Amerikas als Abbild des Donners vor. Ursprünglich mag sie, ebenso wie das Schwirrholz, die Wasserflöte und Maultrommel, der Brummkreisel als solche, wegen des von ihr hervorgebrachten Tons, als etwas Übernatürliches oder wenigstens Außergewöhnliches aufgefaßt worden sein, daher sie der Angekok der Eskimos zu Heilzwecken benutzt.[2] Dann aber wurde ihr Ton als Stimme des Donnergottes aufgefaßt (so bei den Tupi in Südamerika[3]), und von da aus erklärt es sich, daß die Rassel auch als Symbol der mexikanischen Fruchtbar-

---

[1] Vgl. Hein *Der Schneider im Pongauer Perchtenlaufen*, Correspondenzblatt der deutschen Gesellsch. f. Anthropol. 1899, 137 f.

[2] Vgl. Weule *Leitfaden der Völkerkunde,* 1912, 36.

[3] Vgl. Ehrenreich *America, South,* Encycl. of Rel. and Ethics I, 1908, 383.

keitsdämonen erschien und beim Frühlingsfest gebraucht wurde, das danach geradezu mit der Rassel säen hieß[1]: der Donner sollte eben auch hier Regen und damit Fruchtbarkeit herbeibringen. Freilich daß mit diesem Gebrauch der Rassel zum Fruchtbarkeitszauber ihre Verwendung bei unserm Karneval zusammenhängt, das könnte man mit einiger Sicherheit wohl erst annehmen, wenn die Fastnachtsschnarre auch früher schon nachzuweisen ist[2]; und auch dann bliebe es natürlich denkbar, daß das Instrument wie die Streckschere andern Ursprungs wäre und von vornherein nur zum Lärmmachen gedient hätte.

In diesen Fällen enthalte ich mich also wenigstens zunächst des Urteils; was den Karneval im übrigen angeht, so glaube ich dagegen in der Tat nachgewiesen zu haben, daß er zum guten Teil in uralten, primitiven Anschauungen und Gebräuchen wurzelt. Was man sich auch später bei ihm gedacht haben und jetzt denken mag, ursprünglich war er in erster Linie ein aus verschiedenen Gebräuchen bestehender Fruchtbarkeitszauber.

---

[1] Vgl. Preuß a. a. O. 1905, 334. 336.

[2] Der kirchliche Gebrauch, den Andree *Ratschen, Klappern und das Verstummen der Karfreitagsglocken*, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 1910, 250ff., behandelt und bis ins siebente Jahrhundert zurückverfolgt, bedarf wohl selbst erst noch der Erklärung aus älteren Sitten.

Eine apokryphe Heilige des späten Mittelalters

Von **E. A. Stückelberg** in Basel

In dem himmlischen Senat der römisch-katholischen Kirche thronen so viele Tausende von authentischen Heiligen, deren Person und Lebenszeit für den Historiker fest umrissen ist, daß kein Verständiger daran Anstoß nimmt, wenn die eine oder andere Gestalt, die durch menschlichen Irrtum zur Schar der Heiligen gezählt worden ist, als legendäre Erscheinung ausgesondert bzw. als apokryph bezeichnet wird. Hippolyte Delehaye[1] formuliert unsern Gedanken dahin, daß die Erkenntnis des historisch Minderwertigen nicht das Leugnen des Ausgezeichneten bedeutet und daß es heißt, die Ernte retten, wenn man das Unkraut ausliest.

Von diesem Standpunkt aus hat der Verfasser gewagt, den kölnischen Heiligen näher zu treten und an einem charakteristischen Beispiel — 'S. Euphrosyna von Basel[2] — das üppige Ranken der Legende von den sog. 11000 Jungfrauen zu verfolgen; von diesem Gesichtspunkt aus suchte er die Katakombenheiligen von den historischen Heiligen zu sondern.[3] Dasselbe Ziel verfolgte er auch bei der Untersuchung der oberitalienischen Heiligen; unter den in der Lombardei verehrten Märtyrerinnen fand sich nun eine Jungfrau, deren Legende zu einer genaueren Erforschung reizte. Sie trägt den Namen S. E u r o s i a und wird als Schutzpatronin der Feldfrüchte angerufen.

Am Südfuß der Pyrenäen, am Flusse Arragon, der dem Lande, der heutigen Provinz, den Namen gegeben hat, liegt Jaca. Diese Stadt ist seit 1571 Sitz eines Bischofs.

---

[1] *Die hagiographischen Legenden*, Kempten u. München S. V.

[2] *Basler Zeitschr. für Geschichte und Altertumskunde* 1904 S. 37—46.

[3] *Die Katakombenheiligen der Schweiz*, Kempten u. München 1907.

Hier hat im Jahr 1435 eine Revelation und eine Invention stattgefunden; ein Hirt fand den wohlerhaltenen Leichnam eines Mädchens in einer Höhle. Man transferierte ihn in die Kathedrale; seither wurde der Schrein mit den kostbaren Reliquien häufig in Prozessionen einhergetragen.[1]

Es bildete sich eine Legende[2], welche die damals geläufigen hagiographischen Züge[3] auf das Haupt der Heiligen sammelte. Danach war sie fürstlichen Geblütes, floh vor einem fürstlichen Bewerber, wurde in schrecklicher Weise verstümmelt und getötet — man schlug ihr Füße, Hände und Haupt ab —, ihr Leib strömte Wohlgeruch aus und die Glocken läuteten von selbst bei ihrer Translation. Wenn ihre Reliquien herausgetragen werden, hört das Ungewitter stets innerhalb dreier Tage auf. Die Höhle, in die sie geflüchtet und ein Quell, der ihr geweiht ist, werden gezeigt. Als der Bischof eine Partikel von ihrem Leib nehmen wollte, floß Blut.

Ihr Kult nahm dadurch einen Aufschwung, daß ein böhmischer Mönch sie 1493 als böhmische Königstochter bezeichnete. Auf Betreiben der Habsburger, welche die spanische mit der böhmischen Krone vereinigten, sei in Rom der Versuch gemacht worden, Eurosia zu kanonisieren, melden die Bollandisten in ihrem handschriftlichen Bericht von 1568 über die Heilige; ihr Leben wurde 1583 in lateinischer, 1596 in spanischer Sprache gedruckt[4].

Am 1. Mai 1902 erfolgte eine Kultapprobation in Rom. (A. ecc. X 243.)

Durch die Verbindungen Spaniens mit der Lombardei, welche infolge des Einzugs Mailands als Reichslehen unter Karl V. und Philipp II. eintraten, verbreitete sich der Kult der h. Eurosia nach Oberitalien. Als Vermittler derselben dürften Soldaten gelten, daneben auch die Somasken, deren Hauptsitz im Bis-

[1] Gams *Series Episcoporum* p. 37.

[2] *AA. SS.* Juni V S. 88—91; neue Ausg. 1867 Juni VII S. 76—79.

[3] Vgl. Günter *Die christliche Legende des Abendlandes*, 1910. Der Legendenbestand S. 13—15.

[4] Ferner *Analecta Boll.* XV p. 322.

tum Como lag. Die Verehrung der Heiligen dehnte sich über mehrere Bistümer, die zwischen dem Apennin und den Alpen liegen, aus. Wir fanden Heiligtümer — Kapellen, Altäre, Bilder und Reliquien — der h. Eurosia in den Diözesen Mailand, Como, Cremona, Pavia und Novara. Überall wird die Heilige am 25. Juni verehrt; überall gilt sie als Beschützerin der Feldfrüchte (*protettrice dei campi*[1]). Die ältesten gefundenen Zeugnisse reichen ins 16. Jahrhundert zurück, die jüngsten in die heutige Zeit. Noch 1908 ist der Heiligen in Trarego (Diözese Novara) an ihrem Festtag eine Statue errichtet worden, 1912 verlangte die Pfarrei Loco Verlegung des Eurosiafestes.[2]

Hier eine Übersicht über die bis jetzt gefundenen kultischen Spuren der h. Eurosia:

Affori (Mailand[3]). — Bigorio (Lugano), Ölgemälde des 18. Jahrh. — Besate (Mailand). — Cannero (Novara[4]) — Canonica Lambro (Mailand). — Caravaggio (Cremona[5]), Kapelle von Montissolo. — Cesano Maderno (Mailand), Kapelle von Cascina Gaeta. — Cocquio (Mailand), bei Sesto Calende. — Comano (Lugano), Wandgemälde von 1661. — Como[6], Loretokirche. — Cornarina (Mailand), bei Castano Prime. — Cressa (Novara). — Fara d'Adda (Mailand). — Lesmo (Mailand), Kapelle von Masciocco. — Loco (Lugano). — Medeglia (Lugano), Wandgem. des 16. Jahrh. — Menzago (Mailand).— Monza, S. Biagio (Mailand).— Pavia.— Puria (Como) Kapelle, Altar, Gem. des 16. Jahrh.[7]—

[1] *Almanacco Sacro Pavese* 1910 p. 65.

[2] Gütige Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Maspoli, bischöfl. Kanzler in Lugano.

[3] Die mailändischen Orte verzeichnet im *Guida Ufficiale del Clero* 1910.

[4] Die Orte im Bistum Novara verzeichnet bei Brusa *Novara Sacra* 1909.

[5] *Stato del Clero . . . di Cremona* 1910.

[6] *Martyrolog. Novocomense* 1675.

[7] Nach Pellegrini *La Valsolda*, Milano 1909 p. 64 dem Procaccino zugeschrieben; in Dasio (dicht bei Puria) erinnerte ein Bild der N. S. del Pilar an die Beziehungen der Talschaft zu Saragossa.

Sigirino (Lugano) Reliquie. — Tajno (Mailand). — Trarego (Novara). — Vighizzolo (Mailand), Kapelle in S. Agata.

In den übrigen vom Verfasser bereisten oberitalienischen Bistümern fand sich Eurosia bis jetzt nicht; auch die Durchsicht der bezüglichen Publikationen von Bergamo, Brescia, Vercelli ergab nichts. Doch ist anzunehmen, daß da und dort noch ein Bild zu finden sein mag.

Wir haben es mit einem typischen Volkskult zu tun: die Heilige wird auf dem Land, nur ausnahmsweise in der Stadt, verehrt. Als Beschützerin der Felder und Früchte, bringt sie den nötigen Regen[1] und schirmt vor Blitz. Sie ist also eine Wetterheilige, wie S. Uguzo (von San Lucio)[2], S. Mirus (von Sorico), S. Eutychius (von Nursia) und viele andere italienische Schutzpatrone, auf welche die Landwirtschaft rechnete und heute noch zählt.

Lassen wir noch einige ikonische Zeugnisse[3] sprechen.

In Puria im Valsolda befindet sich in der Eurosiakapelle der Pfarrkirche ein sehr schönes Ölgemälde des 16. Jahrhunderts, das dem Mailänder Maler Ercole Procaccini (1520 bis 1591) zugeschrieben wird. Es zeigt eine h. Jungfrau in reichem Kleid, mit weiten gerafften Ärmeln, kniend nach links gewendet. Sie streckt die gefesselten Hände, die ihr abgehauen werden sollen, vor. Hinten Schergen, oben schwebende Engel mit Bandrolle. Künstlerisch, wie es scheint, das bedeutendste Bild der Heiligen. Es ist auch das älteste dem Verfasser in Italien vor Augen gekommene Bild der h. Eurosia; es dürfte Mitte des 16. Jahrhunderts entstanden sein.

Das älteste Gemälde der Heiligen auf Schweizerboden, in der Diözese Lugano, befindet sich an der Außenseite einer Pfarr-

---

[1] Über dieses ständige Motiv der mittelalterlichen Heiligenlegende vgl. Toldo bei H. Günter *Die christliche Legende des Abendlandes* 1910 S. 14, 78—79.

[2] Vgl. des Verf. *San Lucio.* Lugano 1912, Grassi.

[3] Besichtigt und beschrieben vom Verfasser 1909 und 1910; die Attribute beschrieben und kommentiert bei Cahier *Caractéristiques des Saints* S. 478.

kirche des Isonetals (Bezirk Bellinzona). Es ist S. Bartholomäus zu Medeglia. Ein großes Fresko zeigt die Enthauptung einer fürstlichen Jungfrau. Sie kniet auf dem Rasen und vor ihr liegen ihre abgehauenen Hände und Füße, hinter ihr Krone und Zepter. Ein schwebender Engel bringt rote und weiße Blumen[1] oder Früchte. Auch dieses Bild scheint dem XVI. Saeculum anzugehören und ist wohlerhalten; bei den Einwohnern aber ist seine Bedeutung nicht mehr bekannt, niemand wußte den Namen der Heiligen.

Ein Freskogemälde zu Comano im selben Bistum findet sich in der Pfarrkirche der Reinigung Mariä an der Innenseite der Südmauer. Hier sieht man die stehende Gestalt der h. Jungfrau und Märtyrerin. Sie trägt den Palmenzweig in der Linken und zu ihren Füßen liegt eine Krone. Die Unterschrift lautet: S. EVROSIA · V · M · 1661.

Die Bilder halten sich an die Legende, indem sie das fürstliche Geblüt durch die Krone andeuten und außerdem das Martyrium mit seinen Einzelheiten schildern.

Fassen wir die Ergebnisse der literarischen, urkundlichen, kultischen und ikonischen Überlieferung zusammen, so ergibt sich folgendes. Eurosia ist keine historische Gestalt; sie tritt erst in die Geschichte ein durch und mit ihrer Findung[2] und kirchlichen Anerkennung zu Jaca. Sie ist eine getaufte Heilige, indem es sich um einen anonymen Leichnam handelt, dem bei der Findung ein Name beigelegt wurde. Dieser wurde nach Analogie der zahlreichen auf Eu-[3] anlautenden Heiligen-

[1] Rosen mit Bezug auf den Namen Eurosia auch zu Bigorio.

[2] Der Vorgang erinnert an die Findung des Römergrabes zu Compostella, dessen Inhalt man taufte und zwar auf den Namen eines historischen Heiligen, des Apostels Jacobus Major; dieser Vorgang fällt ins Jahr 830, also sechs Jahrhunderte vor der Invention der h. Eurosia.

[3] Schon das Martyrologium Hieronymianum verzeichnet viele Dutzende von Heiligennamen, die mit Eu- zusammengesetzt sind; die Form Eurosius, -a, kommt indes nirgends vor. Am nächsten steht ihr der unter dem 5. November kommemorierte Eurasius.

namen und mit Kenntnis des in Spanien geläufigen Namens Orosius, -a, gewählt. Die im 15. Jahrhundert beliebten Legendenmotive werden der neuen Heiligen beigelegt. So ausgerüstet findet Eurosia als populäre Gestalt Eingang in außerspanische Kreise. In Oberitalien wird sie zu einer von der Landbevölkerung sehr geschätzten Schutzherrin der Felder, die sie vor Dürre verschont.

S. Eurosia ist eine der wenigen spanischen Heiligen, deren Verehrung in Oberitalien Eingang gefunden hat.[1]

[1] Eine andere Märtyrerin aus Spanien, Alodia, findet sich, soviel ich sehe, nur in S. Alo verehrt; Dr. Diego Sant Ambrogio teilt mir über sie mit: *Sant Alodia, martire in Spagna, nel secolo IX, in unione alla sorella Nunilona. Furono decapitate sotto il re Moro Abderamo II per non aver voluto repudiare il culto cattolico. La feste si celebre il 29 Octobre della chiesa, e i corpi delle due martire si conservano a San Salvatore di Lejo in Navarra.*

Das religiöse Problem in China

Von O. Franke in Hamburg

Wer bei einer Betrachtung der vor zwei Jahren in China vollzogenen Umformung der staatlichen Verfassung sich das Wesen des bis dahin bestehenden chinesischen Staates vor Augen hält, der wird beim ersten Blick erkennen, daß es sich hier nicht bloß um einen politischen oder staatsrechtlichen Vorgang handelt, sondern um unendlich viel mehr: diese Umformung bedeutet ein Wegrücken der gesamten Kultur von ihren bisherigen Grundlagen, sie bedeutet insbesondere eine Zertrümmerung der stärksten dieser Grundlagen, der Religion. Der chinesische Staat war bis zum Jahre 1911 weniger Staat als vielmehr Kirche, ja noch mehr, er war das versinnlichte Dogma, die verkörperte Religion. Diese Religion war zusammengefügt aus Ahnendienst und Naturdienst, sie war vom Altertum her überkommen, von Tschou kung, dem Gründer des kirchlichen Universalstaates im 12. Jahrh. v. Chr., und von Konfuzius, seinem Erneuerer im 5. Jahrh. v. Chr. zum Staatsrecht entwickelt und zur Staatsverfassung organisiert.[1] Sie fand ihren Ausdruck in dem Staatskultus und in der politischen Ethik des konfuzianischen Systems. Der Kaiser war Stellvertreter Gottes auf Erden und daher ein ʿHeiliger', der Lehrer und Führer der Menschheit und daher auch ihr Vertreter vor Gott. Aber er durfte auch Himmel und Erde als sein hohes Elternpaar bezeichnen, und wie der rechtmäßige älteste Sohn, und er allein,

[1] In einem englisch geschriebenen *Confucius and New China* betitelten Buche (S. 23 ff.) hat ein junger Chinese, Wang Ching-Dao, kürzlich darzulegen versucht, daß Konfuzius niemals den Universal-Staat im Auge gehabt habe. Es gehört viel Mut oder wenig Wissen dazu, eine solche Aufgabe zu unternehmen. Der Verfasser sollte einmal Tung Tschung Schu's *Tschʿun-tciu fan lu* (2. Jahrh. v. Chr.) durchlesen.

den verstorbenen Ahnen opfert und dient, so opferte und diente allein der 'Sohn des Himmels' seinen göttlichen Ahnen. Wie ferner dem opfernden ältesten Sohne seine eigenen jüngeren Brüder, Kinder und Enkel nach dem Grundgesetze der Pietät untertan sind, so war das Volk dem das höchste Ahnenopfer vollziehenden Ältesten, dem Kaiser, untertan. Denn der Staat war nur die große Familie, die Familie war der kleine Staat. Der Kaiser war Familienvater des Volkes, und wie jeder Vater in seiner kleinen Familie, so er in seiner großen der opferberechtigte Priester. Jeder Beamte aber im Staate übte seine Befugnisse aus kraft der ihm vom Kaiser zeitweilig übertragenen göttlichen Teilgewalt, und dementsprechend vollzog er in seinem Amtsbezirke die staatlichen Opferriten. Also auch er war ebensowohl Priester wie Beamter im Kirchenstaate.[1]

Diese Anschauungen sind es, die den Kern des konfuzianischen Systems bilden, d. h. jener politischen Religion, deren Bestandteile aus vorkonfuzianischer Zeit stammen, von Konfuzius gesammelt, von seinen Anhängern Jahrhunderte hindurch zu einem immer fester werdenden Ganzen zusammengeschlossen sind. Die erleuchtetsten Geister Chinas haben ihm die klassische Form gegeben, Generationen von Gelehrten haben es ausgebaut und verbreitet, für jeden Staatsmann jeder Dynastie war es ein unverrückbares Dogma, bis es schließlich zum Fundament des staatlichen und sozialen Gefüges wurde, zum granitnen Felsen, auf dem sich das Gebäude der Kultur erhob.

Allerdings hat es das konfuzianische System nicht verhindern können, daß sich neben ihm andere, meist fremde Reli-

---

[1] Wilhelm Martens *Die Beziehungen der Überordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat* (1877) S. 7 will statt „Kirchenstaat" lieber den Namen „Glaubensstaat" angewendet sehen, weil die erstere Bezeichnung „speziell üblich geworden sei für das italienische Territorium, welches bis zum Jahre 1870 der weltlichen Souverainetät der Päpste unterstand". Ich kann diesen Grund nicht als ausreichend ansehen; die Bezeichnung „Glaubensstaat" paßt auch im Hinblick auf das Wesen des Konfuzianismus nicht auf den chinesischen Staat.

gionssysteme in China zeitweilig entwickelt haben, aber keins von ihnen ist vom Konfuzianismus unbeeinflußt geblieben, und keins hat es mit Aussicht auf Erfolg wagen können, an die Grundlehren des Konfuzianismus zu rühren. Einheimische Taoisten, indische Buddhisten, babylonische Manichäer, syrische Nestorianer, persische Mazdäer, arabische und türkische Muhamedaner und schließlich abendländische Christen, sie haben alle auf chinesischem Boden ihre Lehren verkünden können und auch zahlreiche Anhänger bis in die höchsten Schichten hinauf gefunden, aber ihre Erfolge standen immer im Verhältnis zu dem Maße, wie sie willens und imstande waren, Teile ihrer Eigenart den konfuzianischen Anschauungen zu opfern. Das Konfuzianertum hat diese heterodoxen Systeme für gewöhnlich, wenn auch unwillig, geduldet, aber weit mehr aus hochmütiger Gleichgültigkeit als aus weitherziger Toleranz. Es sah in ihnen entweder Äußerungen niederer Kulturen, die keine Beachtung verdienten, oder vielleicht geschichtlich interessante, aber sonst wertlose Absonderlichkeiten. Je sorgsamer im Laufe der Jahrhunderte das konfuzianische System formuliert wurde, und je mehr sich die Staatsgewalt mit ihm identifizierte, um so fester ergriff der Glaube an seine unfehlbare Ausschließlichkeit von dem gesamten chinesischen Denken Besitz. So oft daher eine der fremden Religionen es unternahm, die Grundlagen des Konfuzianismus anzutasten, namentlich den Ahnendienst, die Familienordnung und die Stellung des Kaisers, fuhr die Faust des konfuzianischen Kirchenstaates zerschmetternd auf die 'Rebellen' wider das göttliche Gebot hernieder. Dynastien sind gekommen und wieder verschwunden, einheimische und landfremde Kaiser haben den Thron innegehabt, die Einteilung des Reiches und die Einrichtungen seiner Verwaltung sind oft und durchgreifend geändert, aber das konfuzianische System und mit ihm das Wesen des Staates haben alles überdauert, ja sie sind mit jedem Jahrhundert ausgesprochener, selbstsicherer geworden.

Den Höhepunkt hat diese religiös-politische Entwicklung unter der letzten Mandschu-Dynastie erreicht. Vom 30. Oktober 1644 an, wo Schun-tschi, der erste Kaiser der Dynastie, am Altar von Himmel und Erde seinem höchsten Ahnen, dem Himmel, anzeigte, daß er seinen Auftrag, das Reich zu beherrschen, jetzt ausführe, zugleich den Schutz des hohen Elternpaares herabflehend, bis zum 12. Februar 1912, wo der letzte Kaiser, Süan-tʻung, der Welt verkündete, daß er das Erbe seiner Väter abgebe, weil er im Einklang bleiben wolle mit dem Worte des Konfuzius, daß ʻder Tugendhafteste und Fähigste zum Herrscher gewählt werden solle'[1], er selbst aber dies nicht sei: während dieser ganzen Zeit ist die Kulturpolitik der Mandschu-Kaiser bestrebt gewesen, den konfuzianischen Kirchenstaat von fremden Elementen zu säubern, alle staatlichen Einrichtungen und staatlichen Funktionen mit konfuzianischem Geiste zu erfüllen, ja das ganze Denken ihres Volkes in konfuzianische Formen zu zwingen. Es war Kʻang-hi, der größte der Mandschu-Kaiser, der das berühmte ʻHeilige Edikt' erließ, eine religiös-politisch-soziale Predigt an das Volk, aus 16 Artikeln bestehend, in der mit ernsten Worten gemahnt wird, die Gesetze der konfuzianischen Ethik überall zu befolgen, ʻdavon abweichende Ideen von sich zu weisen, um so der rechten Lehre allein die Ehre zu geben' (Art. 7). Kʻang-hi's Verkündung hatte als Vorbild offenbar ein ähnliches Kulturedikt, mit dem sich drei Jahrhunderte früher der erste Kaiser der Ming-Dynastie, Hung-wu, eingeführt hatte, aber sie geht in der starken Betonung der ausschließlichen Rechtmäßigkeit des konfuzianischen Systems weit über jenen Vorgänger hinaus. Von Kʻang-hi's Nachfolgern hat keiner den Standpunkt seines Vorfahren verlassen, wohl aber hat ihn mancher verschärft. Kaiser Yung-tschêng, der im Jahre 1724 seine klassisch gewordene Paraphrase zu den 16 Artikeln seines Vaters verkündete, gehörte zur den letzteren. Für ihn waren die Taoisten, Buddhisten und ʻdie Lehre des

[1] Siehe näheres hierüber unten S. 187 Anm. 1.

Westmeeres vom Herrn des Himmels', d.h. die Christen, 'nagende Insekten am Besitztum des Volkes'[1] (Paraphr. zu Art. 7). Es entsprach nur diesen Anschauungen, wenn während der Mandschu-Zeit Buddhismus und Taoismus auf staatliche Förderung nicht zu rechnen hatten. Gewaltsam bekämpft sind sie nur in Einzelfällen, namentlich wo sie sich zu geheimen Verbänden zusammenschlossen, aber infolge der Verachtung, die sie von den herrschenden Klassen des konfuzianischen Literatentums erfuhren, blieben sie auf die breiten Schichten des Volkes angewiesen und verfielen in zunehmendem Maße dem Paganismus. Der Staat als solcher wollte lediglich der organisierte Konfuzianismus sein.

Nun muß allerdings ein Staat, der den Anspruch erhebt, eine theokratische Universalmonarchie zu sein, bei seinen auswärtigen Beziehungen sehr rasch zu der Erkenntnis kommen, daß er sein Dogma nur durchsetzen kann entweder durch dessen innere Überzeugungskraft oder durch überlegene reale Machtmittel. Beide Möglichkeiten hat der mandschurische Staat benutzt, je nachdem seiner Staatskunst die eine oder die andere oder ein Zusammenwirken beider das Gegebene schien. Das Dogma von der göttlichen Priesterstellung des Kaisers hat unter den Völkern Ost- und Mittelasiens eine starke Werbekraft gehabt, und die großen Kaiser des 17. und 18. Jahrhunderts verfügten auch über die Macht, ihren universalen Ansprüchen die Geltung zu erzwingen. Aber es liegt im Charakter des Chinesentums und vor allem in dem der chinesischen Staatskunst, einen theoretischen Gegensatz in der Wirklichkeit nie auf die Spitze zu treiben und Schwierigkeiten durch Zugeständnisse zu begegnen. Solche Zugeständnisse haben die mandschurischen Kaiser den religiösen Faktoren Innerasiens sowie des Abendlandes wiederholt gemacht, den letzteren allerdings nur unter dem Druck überwältigender Kräfte. Der tibetische und mongolische Lamaismus hat seitens der kaiserlichen

[1] Weiteres über den Ausdruck vgl. unten S. 181 Anm. 1.

Regierung eine wesentlich andere Behandlung erfahren als der heimische Buddhismus. Der Dalai Lama und die gesamte lamaistische Hierarchie mit ihrem weitgehenden politischen Einfluß, an sich unmögliche Fremdkörper im konfuzianischen Organismus, sind von den mandschurischen Kaisern geduldet und geschützt worden, weil man aus politischen Rücksichten ihrer Dienste bedurfte. Aber auch dieses Verhältnis hatte immer die Anerkennung des kaiserlichen Staatsdogmas zur Voraussetzung. Sobald sie unerfüllt blieb, der politische Zweck also gefährdet war, fiel die Rücksicht, und der konfuzianische Staat setzte sich mit Gewalt durch — soweit es ihm möglich war.

Ganz besonders war die Stellung dem Christentum gegenüber. Die klugen Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert haben unzweifelhaft durch ihre Gelehrsamkeit und ihr würdevolles Auftreten auch dem Konfuzianertum eine gewisse Achtung vor der 'Lehre des Westmeeres' abgenötigt und sich zeitweilig der Gunst des Hofes in hohem Maße zu erfreuen gehabt, ebenso wie es bei den ersten Buddhisten, den ersten Nestorianern und vielleicht den ersten Manichäern der Fall war. Die Legende freilich, daß Kaiser K'ang-hi selbst nahe daran gewesen wäre, ein katholischer Christ zu werden, bedarf heute kaum noch der Widerlegung[1]: man halte sich nach allem, was bisher gesagt ist, den Gedanken vor Augen, daß der Herrscher des konfuzianischen Weltstaates, der Vermittler zwischen Gott und der Menschheit, den Entschluß faßt, daneben noch ein geistiger Untertan des Papstes zu werden! Das Schicksal des Christentums auf chinesischem Boden hat sich zunächst nicht anders gestaltet als das der sonstigen fremden Religionen. Die ersten Vertreter, weltgewandte, gelehrte Männer, wurden mit freundlicher Neugier aufgenommen, man bewunderte ihre fremdartigen Künste, hörte auch ihre Lehren mit Teilnahme an und behan-

---

[1] Vgl. Wieger *Textes Historiques* S. 2072: *Il ne pensa jamais sérieusement à embrasser le christianisme, affirment les P. P. Laureati et Bouvet, qui le connurent bien.*

delte sie als seltsame, aber ungefährliche Ausländer. Sobald sich jedoch ihre Lehre organisierte und nun, was sie bei aller Vorsicht und allen Zugeständnissen nicht vermeiden konnte, in das religiöse und soziale Gewebe des Konfuzianismus eingriff, war ihr Schicksal besiegelt. Die Stellung, die das Christentum der Ahnenverehrung und somit auch dem Grundgesetz der Pietät gegenüber einnahm und seinem Wesen nach einnehmen mußte, machte es in dem konfuzianischen Kirchenstaate unmöglich. Im Jahre 1717 erließ K'ang-hi auf die Vorstellungen von mehreren Provinzialbehörden und den hauptstädtischen Ministerien hin ein Edikt, in dem die Errichtung christlicher Kirchen fernerhin verboten wurde. Die Begründung dieser Vorstellungen war bezeichnend für die chinesische Auffassung von Wesen und Zweck der fremden Religion. Man wies darauf hin, daß die Europäer das Christentum zunächst nach Manila und von dort nach Japan gebracht hätten. Mit großem Eifer sei es hier verbreitet worden, damit 'die Herzen des Volkes dadurch gewandelt' und gefügig für den fremden Einfluß gemacht würden. Als die Fremden glaubten, dieses nächste Ziel in genügendem Maße erreicht zu haben, seien sie zum Angriff mit Waffengewalt übergegangen, um so das Land ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Dieser Angriff sei zwar diesmal mißlungen, er solle aber bald mit besserem Erfolge erneuert werden.[1] Die fremde 'Lehre' galt also als der erste Vorbote der fremden und für den Konfuzianer unrechtmäßigen Staatsgewalt. Ob K'ang-hi sich diesen Zusammenhang völlig zu eigen gemacht hat, wird schwer zu entscheiden sein, jedenfalls war er bei allem persönlichen Wohlwollen für die Missionare nicht imstande, dem Drucke der konfuzianischen Hierarchie und ihres Dogmas, wie er es selbst in seinem 'Heiligen Edikt' verkündet, dauernd Widerstand zu leisten.

Unter K'ang-hi's Nachfolgern hat sich die Abneigung, wenn nicht gegen das Christentum an sich, so gegen seine Ausbrei-

[1] Wieger a. a. O. S. 2069 ff.

tung in China mit Rücksicht auf seine Unvereinbarkeit mit dem konfuzianischen System erheblich verschärft, und die Staatsgewalt hat dieser Abneigung mit den für sie üblichen Mitteln gewaltsamer Unterdrückung Ausdruck gegeben. Hätte sich der Gang der chinesischen Geschichte weiterhin in derselben Bahn und denselben Formen vollzogen wie seither, so würde das Christentum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in China vernichtet oder in ähnliche Daseinsformen hineingezwungen worden sein wie Buddhismus und Taoismus. Aber im Jahre 1834 begann der neue große Abschnitt im Leben des chinesischen Staates: die erste europäische Großmacht trat der universalen Zäsaropapie mit dem Anspruch auf Gleichberechtigung gegenüber. Die englische Regierung hatte sich an die Stelle der „Ostindischen Kompagnie" gesetzt und verlangte völkerrechtliche Beziehungen zu China. Eine derartige Zumutung an den konfuzianischen Weltstaat, die bald von anderen abendländischen Mächten wiederholt wurde, mußte mit Notwendigkeit zu gewaltsamen Zusammenstößen führen: die verschiedenen Kriege und — was weit wichtiger war — die ersten Staatsverträge auf der Grundlage völkerrechtlicher Gleichordnung waren die Folge. Das konfuzianische System mit der Einheit des Menschengeschlechts im Weltkirchenstaate und dem Universalherrscher im Mittelpunkt, zwar von jeher nur eine Theorie, aber eine Theorie von gewaltiger praktischer Wirkung, hatte den ersten verhängnisvollen Stoß erhalten Durch den englischen Vertrag von 1858 wurde die freie Ausübung der christlichen Religion in China — erzwungenermaßen — gewährleistet. Diese Bestimmung, deren Bedeutung in jener Zeit vom Abendlande kaum voll erkannt worden ist, hat dem Christentum in China eine völlig andere Stellung gegeben, als sie jemals eine Religion vordem gehabt hat. Unzweifelhaft hat sie zu seiner Ausbreitung wesentlich beigetragen, aber ebenso unzweifelhaft ist sie die Hauptquelle der Irrtümer, des Mißtrauens, der Verachtung und des Hasses geworden, die während

der folgenden Jahrzehnte die Beziehungen Chinas zum Abendlande vergiftet haben. Sie hat dem christlichen Missionar allerdings eine größere Sicherheit für seine Person (wenn auch durchaus keine unbedingte) gegeben, aber sie hat ihn dafür auf lange hinaus seines Einflusses auf die gebildeten Klassen beraubt und in die untersten, einflußlosen Schichten des Volkes verwiesen; sie hat ihn zum Gegenstand des Widerwillens und der Verachtung bei allen denen gemacht, die er, wie einst die Jesuiten, durch überlegenes Wissen und kluges Auftreten zuerst hätte gewinnen müssen; sie ist auf diese Weise zu einem schweren Hindernis für die aufkeimende Erkenntnis geworden und hat dem Christentum einen Makel angeheftet, unter dem es heute noch leidet. Die Ursachen hierfür sind nach dem vorhin Gesagten nicht schwer zu erkennen. Seit langen Zeiträumen, jedenfalls seit der orthodoxen Dogmatisierung des Konfuzianismus vom 13. Jahrhundert ab, waren für das chinesische Denken die Begriffe Religion und Staatsorganisation zu einer untrennbaren Einheit zusammengewachsen, und zwar je später, um so fester. Der vorhin mitgeteilte Gedankengang der Regierungsbehörden, der später in der politischen Literatur unendlich oft wiederholt worden ist, zeigt dies auf das deutlichste. Nun trat hier die fremde 'Lehre' nicht bloß in Begleitung mit anderen, und zwar gewalttätigen, unrechtmäßigen Äußerungen einer fremden Staatsgewalt auf, sondern sie wurde von dieser sogar dem konfuzianischen Kirchenstaate aufgezwungen. Nichts hätte die Chinesen in ihrer Auffassung mehr bestärken können als dieser Vorgang: das Christentum hatte die Aufgabe, das Volk an seinen sittlichen Normen irre zu machen, das konfuzianische System und somit den konfuzianischen Staat zu zerstören, die Herrschaft einer barbarischen Macht aufzurichten und, zeitweilig wenigstens, den Umsturz der göttlichen Weltordnung herbeizuführen. Man muß sich diesen Gedankengang vor Augen halten, wenn man die dem abendländischen Denken zunächst sinnlos erscheinende chine-

sische Auslandspolitik bis in das letzte Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts hinein gerecht beurteilen will.

Langsam nur und bruchstückweise kam dem Konfuzianertum im Laufe der Zeit die Erkenntnis von der Eigenart des abendländischen Kulturlebens. Und diese Erkenntnis blieb zunächst, den rein synthetischen Denkmethoden des chinesischen Geistes entsprechend, an äußeren Einzelerscheinungen haften, auf deduktivem Wege eine Einsicht in das System der treibenden Kräfte zu gewinnen, blieb dem Chinesentum noch lange versagt und ist ihm auch heute erst zu einem kleinen Teile gelungen. So kam ihm auch das Verständnis für die umfassendsten Kulturformen des Abendlandes, denen es sich doch am unmittelbarsten gegenübergestellt sah, für Staat und Religion, nur zögernd, unvollkommen, von Irrtümern getrübt. Die Anschauung, daß Staat mit Kirche, Staatslehre mit Religion eins sei, in ihrem innersten Wesen uraltes Erbgut der asiatischen Kulturmenschheit darstellend, hatte ihre Herrschaft zu lange und zu fest eingegraben, als daß es möglich gewesen wäre, sich rasch und völlig davon freizumachen. Der erste Schritt dazu erfolgte durch die konfuzianischen Reformatoren der K'ang You Weï'schen Schule am Ende des vorigen Jahrhunderts. Sie waren es, die zuerst den Begriff des geschlossenen Nationalstaates gegenüber dem unbegrenzten Universalstaate erkannten und in der Öffentlichkeit klarstellten, allerdings, wie leicht verständlich, unter dem leidenschaftlichen Widerspruche der Orthodoxie. Man hätte meinen sollen, daß es von hier nicht mehr allzu weit gewesen wäre bis zur Herausschälung des Begriffes Religion aus der Verschmelzung mit Staat und Staatsrecht, oder konkret: bis zur Umwandlung des Kirchenstaates in einen Staat mit Kirche. Aber die Entfernung hat sich für das chinesische Denken doch als zu groß erwiesen, als so groß, daß nur einzelne Persönlichkeiten sie bis heute haben zurücklegen können. Eine Zwischenstufe wurde allerdings noch während der letzten Jahre der beseitigten Dynastie

erreicht. Die Erkenntnis, daß der Universalstaat ein Gebilde sei, das von den harten geschichtlichen Tatsachen zusammengedrückt würde, und daß die geschlossenen nationalen gleichgeordneten Staaten ihre Berechtigung in der göttlichen Weltordnung eben durch ihr kraftvolles Dasein bewiesen, mußte mit Notwendigkeit die andere Erkenntnis nach sich ziehen, daß die Lehre des Konfuzius entweder einen Fehler enthalte oder falsch verstanden sei. Die Reformkonfuzianer gaben das letztere ausdrücklich zu, die Orthodoxie gestand es nicht ein, handelte aber nach der verschwiegenen Erkenntnis.

Wie China nicht der Weltstaat oder die Weltkirche sei, wofür man es seither angesehen, so lehrte K'ang You Weï, sondern nur ein Staat unter anderen, ebenso sei auch das konfuzianische System nicht oder noch nicht die Weltreligion, sondern nur eine Religion unter anderen. Allerdings, so beeilte man sich hinzuzufügen, sei der Konfuzianismus die höchste Ausdrucksform der Religion an sich. In seinem sittlichen Gesetz den Systemen des Christentums und des Buddhismus verwandt, setze er sich nicht, wie diese beiden, in einen Gegensatz zu den Erkenntnismöglichkeiten, er wende sich an die natürliche Vernunft und bedürfe keiner transzendenten Glaubenstheorien. Ihm sei es daher beschieden, einst die Menschheit zu durchdringen, sie ihrer Einheit bewußt zu machen und so die Religion der Welt zu werden oder wenigstens als solche zu wirken. Das sei der eigentliche Universalismus der konfuzianischen Lehre, den man in China seit zwei Jahrtausenden viel zu einseitig politisch aufgefaßt habe.[1] Man sieht, wie völlig die chinesische Erkenntnis infolge der seit sieben Jahrhunderten fest geschlossenen Denkgewohnheiten im Rationalismus stecken

---

[1] Des Chinesischen nicht kundige Leser finden diese Gedankengänge dargelegt in dem englisch geschriebenen Werke *The Economic Principles of Confucius and His School* von Chen Huan-Chang, einem eifrigen Anhänger der K'ang You Weï'schen Schule. Vgl. auch mein Buch *Ostasiatische Neubildungen* S. 41 u. 51f.

geblieben und für die metaphysischen Bedürfnisse des menschlichen Empfindens blind geworden ist.

Wie hoch zum wenigsten der ethische, zugleich damit aber auch der religiöse Wert des ältesten, d. h. noch nicht als politisches System gefaßten Konfuzianismus im Abendlande gewertet wurde, als man ihn zuerst kennen lernte, das zeigt seine Beurteilung durch die Jesuiten, die seine Kenntnis dem Westen vermittelten. Die Patres Intorcetta, Herdtrich, Rougemont und Couplet bemühen sich in ihrem 1687 erschienenen Buche *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis* darzutun, daß die ältesten Chinesen eine ihnen unmittelbar offenbarte 'Kenntnis des wahrhaftigen Gottes' besessen haben müßten und daß diese von Konfuzius den folgenden Geschlechtern übermittelt sei.[1] Leibniz sah diese Nachrichten der Jesuiten kritischer an, geriet aber auch in das höchste Erstaunen über die neu entdeckte Kirchenlehre, deren Wesen er viel richtiger erkannte als seine Gewährsmänner. Nachdem er einen Vergleich gezogen hat zwischen dem Stande der 'praktischen Philosophie' im Abendlande und in China, kommt er zu dem Urteil: *Certe talis nostrarum rerum mihi videtur esse conditio, gliscentibus in immensum corruptelis, ut propemodum necessarium videatur Missionarios Sinensium ad nos mitti, qui Theologiae naturalis usum praxinque nos doceant, quemadmodum nos illis mittimus qui Theologiam eos doceant revelatam. Itaque credo, si quis sapiens non formae dearum, sed excellentiae populorum judex lectus esset, pomum aureum Sinensibus daturum esse, nisi una maxime sed supra-humana re eos vinceremus, divino scilicet munere Christianae religionis.*[2]

Die konfuzianische Orthodoxie und mit ihr die Regierung machten sich diese Auffassung der Reformatoren nicht zu eigen oder stellten sich wenigstens so, und Tschang Tschi Tung,

[1] Vgl. *Proëmialis Declaratio* S. 82 ff.

[2] *Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura*, Vorwort *Benevolo Lectori*.

der als der Sprecher von beiden gelten konnte, erklärte die Behauptung einer Verwandtschaft zwischen Konfuzianismus und Christi Lehre für geeignet, 'Verwirrung und Zweifel, Zügellosigkeit und Oberflächlichkeit hervorzurufen, so daß man Schaden nähme an dem, was man besitzt'.[1] Aber wie mit sehr vielen von K'ang You Weï's neuen Ideen, so ging es auch mit dieser: man bekämpfte sie und handelte dann stillschweigend danach.

Die starke Stellung, die das Christentum, weit weniger durch seine religiöse Werbekraft als durch seine Verbindung mit den Machtmitteln der fremden Staaten, innerhalb des konfuzianischen Kirchenstaates einnahm, und gegen die das schwache China wehrlos war, dann aber auch die in Japan entstandene und von ihm geförderte Bewegung zur Neubildung des Buddhismus, der, mit konfuzianischen und christlichen Momenten verquickt, die moderne Religion Ostasiens werden sollte, diese herandrängenden fremden Kultsysteme schienen der kaiserlichen Regierung eine ernste Gefahr für den staatlichen Organismus zu werden. Sie empfand die Notwendigkeit, hiergegen eine Schutzmauer zu errichten, wie sie den veränderten Zeitverhältnissen angemessen war, und zu diesem Zwecke mußte der Konfuzianismus zu einer wirklichen 'Religion' im abendländischen Sinne gemacht werden, d. h. der Kirchenstaat sollte bleiben, aber in individualer Form, ohne Anspruch auf Wirksamkeit außerhalb seiner nationalen Grenzen, also eine Zwischenstufe zwischen universalem Kirchenstaat und konfessionslosem Rechtsstaat. Was dem Konfuzianismus an der Bewertung als wirkliche Religion fehlte, hatte man aus dem Verkehr mit dem Abendlande gelernt: es war das metaphysische Element, die Verbindung mit dem Überirdischen, das, was Leibniz die Theologia revelata nannte, also eben das, was Konfuzius selbst auch nur zu erörtern sich geweigert hatte. Dieser Mangel ließ sich durch bloße Verwaltungsmaßnahmen, wie starke Betonung der

[1] *K'üan hüe p'ien, Wai p'ien* fol. 47r.

orthodoxen konfuzianischen Ethik in den Schulen, Zwang zur Innehaltung der konfuzianischen Riten, Feste und Ehrenbezeugungen, Abdrängung der Buddhisten und Christen von allen staatlichen Einrichtungen u. ä., nicht ausgleichen, sondern hierzu waren andere Mittel nötig. Die Art, wie die Regierung die innere Umwandlung vollzog, läßt das christliche Vorbild deutlich erkennen. Am 30. Dezember 1906 erschien ein kaiserliches Edikt, in dem bestimmt wurde, daß Konfuzius, da seine sittliche Größe die Menschheit aller Zeiten überrage und 'Himmel und Erde gleichkomme', in Zukunft auch 'des gleichen Opferrituals teilhaftig werden sollte wie Himmel und Erde, wenn ihnen der Kaiser opfere'. Wenn man sich das Verhältnis zwischen dem hohen Elternpaare, Himmel und Erde, und dem Himmelssohne, dem Kaiser, vergegenwärtigt, wie es oben (S. 165f.) dargelegt war, so wird sofort klar, daß ein Hineinziehen der Person des Konfuzius hier völlig systemwidrig ist und nur aus Zweckmäßigkeitsrücksichten unter fremdem Einflusse erfolgt sein kann. Die Erklärung ist nach dem Gesagten nicht schwer. Wie man im christlichen Dogma Jesus, den Sohn Gottes, Gott selbst gleichgestellt hat und ihn wie Gott selbst verehrt, wie man ihn dann als Religionsgründer zum Mittelpunkt der durch ihn 'offenbarten' Religion selbst gemacht hat und in ihm die körperliche Vermittlung zwischen Irdischem und Himmlischem sieht, ebenso machte man Konfuzius zum Gott, zum Ausdruck der 'Offenbarung'[1], zum Mittelpunkt der Religion. Wenn hier-

[1] Schon im Jahre 1897 hatte K'ang You Weï in seinen Untersuchungen zum Wesen des Konfuzianismus, anknüpfend an ein Wort des 'Yang tsĕ': 'Der Weise ist des Himmels Mund', erklärt: 'Die von Konfuzius aufgestellten Gesetze und Lehren sind alle aus den Gedanken des Himmels entsprungen. Der Himmel kann nicht mit Worten reden, daher befahl er Konfuzius, statt seiner Kunde zu geben. Deshalb sind Konfuzius' Worte nicht Konfuzius' Worte, sondern des Himmels Worte, Konfuzius' Gesetze und Lehren nicht des Konfuzius, sondern des Himmels Gesetze und Lehren.' *Tung schi hüo* Kap. 5 fol. 2v⁰. Wen K'ang mit dem Yang tsĕ meint, weiß ich nicht. Bei Yang Tschu (4. Jahrh. v. Chr.) findet sich der angeführte Satz nicht, ebensowenig bei dem ähnlich ge-

über noch ein Zweifel möglich wäre, so würde er durch die Kommentare der chinesischen Zeitungen beseitigt worden sein. Die *Tʻung wên hu pao* vom 14. April 1907 schloß eine sehr ausführliche Abhandlung, die das Edikt auch geschichtlich beleuchtete, mit den Worten: ʻDiese Anwendung des höchsten Opferkultus auf Konfuzius bedeutet eine Ehrung des Meisters, ein Bekenntnis zu seiner Lehre, sie ist weit verschieden von dem üblichen Aberglauben mit Göttern und Geistern, von den Kultushandlungen, bei denen man um Glück und Beistand betet, sie ist etwas, was man in allen zivilisierten Staaten beobachtet, sie entspricht der Ehrung und dem Bekenntnis von Jesus Christus'.

Somit war die ʻReligion' des Konfuzius geschaffen, und sie wurde bewußt als die Religion Chinas der Religion Jesu Christi als der Religion anderer Staaten gegenübergestellt. Aber Klarheit darüber, daß das Verhältnis dieser erneuerten alten Religion zum chinesischen Staate nicht dasselbe war wie das des Christentums zu den Staaten des Abendlandes, bestand noch durchaus nicht. Man wußte noch immer nicht, daß man sich in einem Kirchenstaate befand, während die abendländischen Staaten, von Rußland abgesehen, Rechtsstaaten sind, d.h. Staaten, in denen alle Religionen gleichberechtigt sind, deren ʻinneres Wesen eben in der Trennung von jeder spezifisch kirchlichen oder allgemein religiösen Ordnung besteht'[1], eine Auffassung, die allerdings auch im Abendlande von den Vertretern des ultramontanen Kultursystems, das dem konfuzianischen Uni-

---

schriebenen Yang Hiung (um Christi Geburt), und zwar weder im *Fa yen* noch im *Tʻai hüan king*, wohl aber liest man im *Tsʻien fu lun* von Wang Fu, einem Werke über die konfuzianische Staatsmoral aus dem 2. Jahrh. n. Chr., Kap. 2 fol. 3v° folgendes: ʻDer Heilige ist des Himmels Mund, der Weise ist des Heiligen Erklärer. Daher enthalten die Worte des Heiligen den Willen des Himmels, und was der Weise spricht, ist der Gedanke des Heiligen.' Kʻang You Weï dürfte sich in seinem Gedächtnis geirrt haben.

[1] Wilhelm Martens *Die Beziehungen der Überordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat* S. 350.

versalismus wesensverwandt ist, grundsätzlich bekämpft wird.[1] Zuweilen scheint es zwar, als sei von den Reformatoren am Ende des vorigen Jahrhunderts der Unterschied klar erkannt worden, wenn man z. B. in einer ihrer politischen Abhandlungen den Satz liest: 'In China regiert man das Reich durch die Religion, in Europa durch das Recht'[2], aber gerade die Reformatoren waren es auch, die das konfuzianische System im Staate am entschiedensten verfochten. Und wie völlig verworren gerade im konfuzianischen Literatentum noch in den letzten Jahren der Dynastie die Anschauungen über Staat und Kirche waren, das zeigt ein Aufsatz über die Trennung beider in Frankreich, der in der angesehenen Zeitung *Sin wên pao* vom 26. Juli 1906 veröffentlicht wurde. 'Keinen Staat gibt es auf der Erde', so führt der Verfasser aus, 'der nicht eine Regierung, und keinen, der nicht eine Religion hätte. Die Regierung sorgt um das Verhalten der Bürger und weist sie an, nichts Unrechtes zu tun. Die Religion sorgt um den geistigen Zustand der Bürger und hält sie dazu an, daß sie es nicht über sich gewinnen sollen, etwas Unrechtes zu tun. Wenn also die Regierung die Lücken in der Wirksamkeit der Religion ausfüllt, so hilft die Religion den Mängeln der Regierung ab. Beide ergänzen somit einander und können nun und nimmer voneinander getrennt werden.' Hier ist also die Religion ein wesentlicher Teil der Staatsgewalt, der so wenig von ihr losgelöst werden kann wie die Gesetzgebung. Unzulässig erscheint dem Verfasser natürlich bei seinem Standpunkte die Organisation einer besonderen Kirche innerhalb dieses Staates, wie dem Konfuzianer die Organisation der buddhistischen und der taoistischen Kirche innerhalb des chinesischen Staates stets als ungesetzlich erschienen und von ihm bekämpft worden ist. Die

---

[1] Vgl. L. K. Goetz *Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus* (1905) S. 175 ff. Katholische Weltkirche und konfuzianischer Universalstaat gehen beide von gleichen Voraussetzungen aus.

[2] *Huang tsch'ao king schi wên sin pien* Kap. 1b fol. 23 r°.

von diesen Kirchen vertretenen Religionen sind für ihn Aberglauben, der sich nur deshalb so lange zu halten vermag, weil die Bildung des Volkes durch den Kirchenstaat zu langsam fortschreitet. So hält der Verfasser auch natürlich die katholische Kirche im französischen Staate für etwas an sich Unzulässiges, aber für etwas, das von selbst verschwinden muß und wird. 'Die katholischen Priester', meint er, 'sind für die Staaten Europas nagende Insekten, ebenso wie für China die buddhistischen Priester nagende Insekten sind. Eine Beseitigung des Einflusses der katholischen Priester ist also dasselbe, wie wenn in China unter einem an Buddhas Lehre nicht glaubenden Herrscher plötzlich eine Austreibung der buddhistischen Priester erfolgte.'[1] 'Aber', so heißt es schließlich, 'bei allgemeiner Aufklärung des Volkes und fortschreitender Bildung werden die abergläubischen Vorstellungen von selbst verschwinden. Der natürliche Lauf der Entwicklung wird dies mit sich bringen, durch irgendwelchen künstlichen Zwang kann man nichts erreichen.' Hier tritt uns also wieder die völlige Verständnislosigkeit für die Begriffe Religion, Kirche und Staat entgegen, die dem orthodoxen Konfuzianertum namentlich seit der Dogmatisierung im 12. und 13. Jahrhundert eigen gewesen ist. Wenn man in diesem Lichte das vorhin besprochene Edikt des gleichen Jahres (1906) betrachtet, so wird man in der Überzeugung bestärkt, daß die Kultuspolitik der Regierung weit mehr durch Rücksichten auf die politische Zweckmäßigkeit bestimmt worden ist als durch religiöse Überzeugung.

Welcher Art nun aber auch die treibende Veranlassung gewesen sein mag, es kann kaum einem Zweifel unterliegen,

---

[1] Die chinesische Geschichte kennt mehrere solcher Austreibungen der Buddhisten, die schlimmste fand im Jahre 845 unter dem Kaiser Wu Tsung von der T'ang-Dynastie statt. Der Ausdruck 'nagende Insekten' für Priester entstammt dem kaiserlichen Edikt von 845, das die Austreibung anordnete. Siehe den Text bei Havret *La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fou* II 379. Von da hat er seinen Weg auch in Yung-tschêng's Paraphrase zum 'Heiligen Edikt' gefunden. Siehe oben S. 168f.

daß China, wenn die mandschurische Dynastie ihr Reformwerk hätte fortsetzen können, für absehbare Zeit ein Staat mit streng theokratischem oder hierokratischem[1] Charakter geblieben, und der Konfuzianismus mit seinen politischen Dogmen mehr und mehr zu einer Religion in unserem Sinne ausgebaut worden wäre. Das Vorbild hierfür war in dem heutigen Japan gegeben. Auch Japan ist trotz seiner modernen Verfassung in weit höherem Maße eine Hierokratie konfuzianischer Herkunft, als im Abendlande angenommen wird. Man braucht zum Beweise dessen nur einen Blick auf die japanische Verfassungsurkunde von 1889 zu werfen. Gleich im Eingange heißt es: 'Japan wird seit undenklichen Zeiten in ununterbrochener Erbfolge von dem vom Himmel stammenden Kaiser regiert.' Und in der Proklamation, mit der die Verfassung verkündigt wird, vollzieht der Kaiser diese Verkündigung 'kraft der Würdigkeit und göttlichen Macht, die Wir von Unseren Kaiserlichen Vorfahren ererbt haben'.[2] Wir haben also auch hier durchaus den chinesischen 'Himmelssohn' und Stellvertreter Gottes, allerdings im geschlossenen Staate. China würde vermutlich im Staatskultus noch das Priestertum des Kaisers stärker betont haben als Ausdruck seines im Ahnendienst ruhenden Verhältnisses zu Gott.

Der Sturz der Dynastie im Jahre 1912 und die weitere politische Entwicklung in China haben nun aber der religiösen Frage in einem einzigen Augenblicke ein gänzlich anderes Aussehen gegeben. Der Mittelpunkt des konfuzianischen Systems in religiösem Sinne war, wie oben dargelegt, der Kaiser als Mittler zwischen Gott und der Menschheit. Diese Stellung haftete

[1] Martens a. a. O. S. 7 will für „theokratisch" lieber „hierokratisch" sagen, weil es richtiger sei, „den Ausdruck Theokratie auf die eigentümliche Regierungsform zu beschränken, welche im alten Bunde für das Volk Israel galt". Auch diese Begründung scheint mir nicht stichhaltig, indessen paßt der Ausdruck „hierokratisch" vielleicht noch besser auf die chinesische Staatsform als „theokratisch".

[2] Paul Brunn *Über die staatsrechtliche Stellung des japanischen Kaisers,* Zeitschrift „Ostasien", X. Jahrgang, S. 421 u. 464.

nicht an der einzelnen Persönlichkeit, auch nicht an der einzelnen Dynastie, sondern an der monarchischen Idee. Die Dynastien als Träger des göttlichen Auftrags konnten wechseln, aber die Idee dieses Auftrags war unwandelbar. Mit der Errichtung einer Republik hatte man die Trägerschaft nicht verwandelt, sondern beseitigt, das konfuzianische System war seines leitenden Gedankens beraubt, der Religion fehlte das Mittelstück. Man sollte meinen, daß den Gründern der neuen Staatsform diese Gedanken mit ihrer ganzen Folgenschwere hätten zuerst kommen müssen, vielleicht ist es auch hier und dort der Fall gewesen, aber vergeblich späht man nach einem Versuche, sich ernsthaft mit ihnen auseinanderzusetzen. Selbstverständlich mußte sich allmählich denen, die überhaupt noch ein Verständnis für das Wesen der Kultur des eigenen Landes bewahrt hatten, gebieterisch die Frage aufdrängen: Wie soll das Verhältnis der Republik zu der 'kaiserlichen' Religion werden? Ist sie in dem neuen Staate zu halten? und wenn nicht, soll eine andere an ihre Stelle treten? und welches ist diese andere? Das ist das religiöse Problem, das den denkenden Geistern in China während der letzten Zeit vor die Augen getreten ist. Vereinzelt zunächst, leise und als theoretische Frage. Aber je fester man die Augen darauf richtete, um so gewaltiger wuchsen seine Größenverhältnisse, um so unheimlicher wurde sein ganzes Aussehen.

Wer mit geschichtlichem Urteil und mit abendländischer Folgerichtigkeit an das Problem herantritt, für den scheint zunächst nur eine Lösung denkbar: der Konfuzianismus mit seinem zäsaropapistischen Grundgedanken, mag man ihn nun als politische Religion oder als ethisch-philosophisches System ansehen, hat in dem republikanischen Staatswesen keinen Raum mehr, er muß ausgeschieden, und der mit ihm zusammengefügte Staatskultus muß beseitigt werden. Aber religiöse Entwicklungen gehen oft seltsam widerspruchsvolle Wege. Sie bejahen später, was sie früher verneinten, und verneinen, was sie sonst

bejahten. So mag auch der Konfuzianismus weiter als Religion umgebaut und ausgebaut werden, und zwar in der Weise, daß er auch der Republik als kulturelle Grundlage verbleibt. Fällt der Konfuzianismus, so würde er nur eine wissenschaftlich-geschichtliche Bedeutung behalten, etwa wie Platos Lehre vom Staat. Die Republik würde, wenn sie diesen kulturellen Zusammenbruch überdauern sollte, reiner Rechtsstaat und religionslos werden; alle Religionen würden freien Zutritt haben und ihre Ausübung, soweit sie nicht wider das gemeine Recht ist, den neutralen Schutz der Staatsgewalt genießen. Im anderen Falle aber würde man die Kultuspolitik der mandschurischen Dynastie fortsetzen und weiter darauf denken müssen, im Konfuzianismus das metaphysische Element zu schaffen und zu stärken, das ihm für die Bewertung als Religion fehlt. Dann würde aber die Republik, wenn außer dem Namen überhaupt noch etwas vom Konfuzianismus übrigbleiben soll, einen durchaus theokratischen Charakter haben, also ein wunderliches Gemisch aus antiken und modernen Staatsformen darstellen, dessen Lebensfähigkeit in hohem Maße zweifelhaft wäre. Oder sollte noch eine dritte Lösung möglich sein? Sollte die konfuzianische Ethik, wenn sie doch schon ihre ganze Überlieferung verleugnet, ihre Zuflucht in einer anderen Religion suchen und, mit dieser organisch vereint, ein neues, unpolitisches Religionssystem bilden, das im chinesischen Empfindungsleben seinen Nährboden findet? Folgen wir dem Gang der Ereignisse.

Es war noch während der Entstehungskämpfe der Republik, unmittelbar vor der Abdankung der Dynastie, als das religiöse Problem zum erstenmal sich erhob, oder vielmehr mit der ganzen Leichtfertigkeit des jungen China heraufbeschworen wurde. Unter den Politikern, die sich Ende Dezember 1911 in Nanking als vorläufige republikanische Regierung konstituierten, befand sich ein junger konfuzianischer Literat namens Ts'ai Yuan P'eï, der den Minister des Unterrichtswesens darstellte. Er hatte in Leipzig seine Studien betrieben und war

offenbar über die moderne Lehre vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche besser unterrichtet als über das, was auf dem Wege praktischer Politik in China erreichbar war. Zweifellos hatte sich ihm die Erkenntnis aufgedrängt, daß das konfuzianische System mit einem republikanischen Staatswesen weder als Staatslehre noch als Staatskult zu vereinigen sei, und entsprechend dieser an sich durchaus richtigen Erkenntnis wählte er die erste der erwähnten Lösungen des Problems. Im Januar 1912 erließ er eine amtliche Verordnung, in der er bestimmte, daß aus dem Lehrplane für die unteren und mittleren Schulen, für die technischen und Fachschulen sowie für die Lehrerbildungsanstalten aller Grade der Unterricht im konfuzianischen Kanon zu entfernen und lediglich den geschichtlich-literarischen Abteilungen der Hochschulen vorzubehalten sei. Mit der ganzen Naivität des politischen Doktrinärs glaubte Ts'ai, auf diese Weise durch einen Federstrich den Staatsorganismus von seinen religiösen Bestandteilen befreit und den rein weltlichen Rechtsstaat geschaffen zu haben.[1]

Bei den radikalen Elementen der republikanischen Regierung in Peking schienen diese Gedanken in der Tat auf fruchtbaren Boden zu fallen. Ohne langes Besinnen machte man sich an die religiöse Säuberung und begann damit bei den am

---

[1] Ts'ai Yuan P'eï hat in einem Schreiben an den „Ostasiatischen Lloyd" die Ziele auseinandergesetzt, die ihm für den Unterricht in China vor Augen stehen. 'Die Pflicht des Volkserziehers ist es, um bildlich zu sprechen', so führt er aus, 'den Schleier fortzureißen, der den Blick der Menschen dieser Erde trübt. Seine Aufgabe ist, zu zeigen, daß diese Welt nur eine Brücke ist, die zur zukünftigen führt. Die beiden Welten gehören zusammen und sind Eins, unzertrennlich und ohne Gegensatz. Das erreicht er durch den Unterricht in der sogenannten Weltanschauung. Darunter ist die Erziehung zu verstehen, die den Geist anleitet, die Dinge vom Standpunkte des Weltganzen im Gegensatz zu einem besonderen Standpunkt anzusehen; die ihn anleitet, die Dinge großzügig zu betrachten, ohne ihn einem Vorurteil für irgendeine besondere Philosophie oder Religion zu unterwerfen. Der Geist wird dadurch aller Banden frei und von vorgefaßten Meinungen nicht getrübt' (*Ostasiat. Lloyd* vom 23. August 1912, S. 162).

meisten in die Augen fallenden Zubehörstücken des ʿüberwundenen' monarchischen Staatskultus, nämlich den großen Heiligtümern in Peking, den Tempeln des Himmels, der Erde und des Ackerbaues. Im Juli 1912 wurde die Welt mit der Nachricht überrascht, daß der neue Ackerbauminister beschlossen habe, diese drei heiligen Stätten mit ihren ausgedehnten Ländereien für ʿpraktische' Zwecke nutzbar zu machen und in ein landwirtschaftliches Mustergut, eine forstwirtschaftliche Versuchsanstalt und eine Gestütsfarm umzuwandeln. Aber so leicht wie die politischen Formen der Monarchie waren die kulturellen nicht über den Haufen zu rennen, und die südchinesischen Bilderstürmer sowohl wie der Volkserzieher Tʿsai Yuan Pʿeï erfuhren bald, daß das Verständnis für ihre ʿpraktische' Weisheit noch in recht enge Kreise eingeschlossen war. Die Pläne des Ackerbauministers wurden selbst im Süden als Roheit und Tempelschändung gebrandmarkt, und so laut wurde die Entrüstung, daß das Ministerium im August 1912 in einer längeren Darlegung die Öffentlichkeit zu beschwichtigen unternahm, seine Absichten als mißverstanden hinstellte und über den Kultus und seine Bauten nichts zu verfügen versprach.[1] Seitdem ruht die Angelegenheit.

Nicht viel anders erging es den Verordnungen Tsʿai Yuan Pʿeï's. Auch ihm wurde sein Irrtum in der Bewertung der Lebenskraft eines so alten und festgefügten Kultursystems rasch vor Augen geführt. In der Provinz Kuangtung, dem eigentlichen Sitze des politischen Umsturzes, setzte ein heftiger und nicht zu überwindender Widerstand gegen die Durchführung der Verordnung ein, in Mittel- und Nordchina aber erhob sich ein Sturm der Entrüstung über diesen Frevel wider das Heiligste und Beste in der chinesischen Kultur, und der Kampf

[1] Das Schriftstück ist mitgeteilt, allerdings nach einer anscheinend ganz unzulänglichen englischen Übersetzung, von Missionar Otto Lohß in einem Aufsatze *Die neue Ära und der Himmelsaltar in Peking* im Evangelischen Missions-Magazin, 57. Jahrgang, 3. Heft 1913, S. 116ff

würde wahrscheinlich noch sehr viel heftiger und nachhaltiger gewesen sein, wenn nicht die allgemeine Aufmerksamkeit durch die kriegerischen und politischen Ereignisse in Anspruch genommen gewesen wäre. An die Spitze der Gegnerschaft Tsʻai's stellte sich Tschen Huan Tschang (Chen Huan-Chang), ein Schüler und Freund Kʻang You Weï's und Zögling der Columbia-Universität in New York, von dem bereits oben (S. 175 Anm.) die Rede war. Schon in seinem 1911 erschienenen, englisch geschriebenen Werke *The Economic Principles of Confucius and His School* hatte er es unternommen, nicht nur den Nachweis dafür zu erbringen, daß der Konfuzianismus die beste Religion aller Zeiten und Völker sei, sondern auch aus den kanonischen Schriften die erstaunliche Tatsache herzuleiten, daß das letzte Ziel dieser Religion in der Zukunft die soziale Republik mit dem Individuum als ʻunabhängiger Einheit' sei. Tschen ist, um dieses Ergebnis zuwege zu bringen, auch vor den gröbsten Textfälschungen nicht zurückgeschreckt, und aus Konfuzius, der den Idealzustand der Menschheit in die Vergangenheit verlegte, der den Wert der Gegenwart immer nur mit dem Maßstabe des Altertums beurteilte, für den der von Gott berufene Universalherrscher und das rechte Verhältnis des Untertanen zum Fürsten einen Ausgangspunkt seiner ganzen Lehre bildeten, diesen größten laudator temporis acti aller Zeiten macht er zum ahnungsvollen Seher, der das Heil der Menschheit in der Republik der Zukunft erblickt![1] Nachdem Tschen erklärt

[1] Tschen legt nach dem Vorbilde Kʻang You Weï's dieser Herleitung die Stelle aus *Li ki* VII 1 (Couvreur *Li Ki* I 497 ff.) zugrunde, wo Konfuzius vom Altertum spricht und ihm nachrühmt, daß damals die Herrschaft im Staate nicht erblich war, wie später, sondern ʻdem Tugendhaftesten und Fähigsten' übertragen wurde, wie dies die alten Kaiser auch getan haben sollen. 'Jetzt', so fährt er fort, 'ist dieses große Gesetz verloren gegangen.' Tschen verlegt diese Schilderung des Altertums kurzerhand in die Zukunft und macht aus dem Wahlkaisertum eine Republik. Unter chinesischen wie europäischen Kommentatoren ist nie ein Zweifel über die Bedeutung dieser Stelle gewesen (*Li ki* im *Schi san king tschu schu*, Kap. 21 fol. 21 r° ff.), wohl aber haben beide mit

hat, daß 'der Konfuzianismus eine demokratische Religion sei und keine monarchische Idee enthalte', daß 'die Konfuzianer niemals politische Vorrechte genossen' und 'daß sie niemals irgendwelche politische Macht vom Staate genommen hätten', überrascht er uns einige Zeilen weiter mit den folgenden, in schärfstem Gegensatz hierzu stehenden Angaben: 'Das Christentum ist eine einfache (*simple*) Religion und hat mit Staatsregierung nichts zu tun, daher kann es auch vom Staate getrennt werden. Der Konfuzianismus aber ist eine mannigfach geartete (*complex*) Religion und hat mit der Staatsregierung sehr viel zu tun, daher kann er niemals vom Staate getrennt werden . . . Mit einem Worte: China kann den Konfuzianismus niemals vom Staate trennen, oder es würde seine ganze Zivilisation zerstören. Eine solche Trennung ist nicht bloß töricht und unnötig, sondern auch unmöglich' (S. 86f.)[1]. Nach diesen Proben geschichtlicher Unbefangenheit und unerschrockener Dia-

---

gutem Grunde Bedenken erhoben, ob sie überhaupt dem Konfuzius zugeschrieben werden darf; jedenfalls sieht sie bedenklich nach taoistischem Einfluß aus (vgl. Legge *Sacred Books of the East* XXVII 367 Anm. 1 und Couvreur a. a. O. S. 500 Anm.). Ehrlicher ist Wang Ching-Dao in seinem bereits erwähnten Buche *Confucius and New China* (1912) S. 36: Er führt die Stelle zwar ebenfalls als „echt" auf, versteht sie aber wenigstens richtig, wie er denn auch die Monarchie als der Lehre des Konfuzius wesentlich ansieht (S. 31ff.). Diese höchst fragwürdige Li-ki-Stelle, der man auch noch eine gewaltsame Wendung nach der falschen Richtung gegeben hat, ist die Grundlage für die ganze Argumentation der Reformkonfuzianer der Republik geworden. Man hat sogar die kaiserliche Familie gezwungen, sie in ihr Abdankungsedikt aufzunehmen (s. oben S. 168), und die heutige Regierung hat kein Bedenken getragen, sie sich zu eigen zu machen (s. unten S. 194).

[1] Diese Behauptungen Tschen's über die politische Stellung der Konfuzianer sind ungeheuerlich. Sie setzen entweder eine Unkenntnis von den Tatsachen der chinesischen Geschichte voraus, wie man sie bei einem konfuzianischen Literaten unmöglich annehmen kann, oder aber, und das ist das Wahrscheinlichere, die völlige Unfähigkeit, der geschichtlichen Wahrheit gerecht zu werden, eine Eigentümlichkeit, die bei den meisten der modernen chinesischen Schriftsteller zutage tritt. Hier verbindet sich die ungenügende Schulung der neuen 'Literaten' mit der Selbstüberschätzung der alten.

lektik wird man leicht den Wert der Argumente ermessen können, deren sich Tschen Huan Tschang in seinem Kampfe mit Ts'ai Yuan P'eï bediente. Tschèn und seine zahlreichen Anhänger vertraten mit Leidenschaft die oben erwähnte zweite Lösung des religiösen Problems, von dessen Größe sie durch die Erörterungen mehr und mehr erfaßt wurden: der Konfuzianismus sollte die Staatsreligion der Republik sein und bleiben, und zu diesem Zwecke sollte er als wirkliche vollwertige Religion organisiert und ausgebaut werden (eine Umwandlung seiner Lehren war bei der Art von Exegese, wie wir sie kennen gelernt haben, nicht nötig). Tschen arbeitete einen bis ins einzelne gehenden Plan hierfür aus und entwickelte ihn in einem umfangreichen Vortrage, den er am 7. Oktober 1912 bei der Feier von Konfuzius' Geburtstag in Schanghai hielt.[1] In dem ersten Teile wird zunächst nachgewiesen, daß der Konfuzianismus, auch an den Wertbegriffen Europas gemessen, unzweifelhaft als eine Religion anzusehen sei, und zwar als eine Religion, die Konfuzius gegründet habe. Dieser Nachweis knüpft sich sowohl an das Wesen der Lehre selbst, wie an die äußeren Merkmale, die Zubehörstücke, die zu einer geschlossenen Religionsgemeinschaft gehören. Es wird also dargelegt, daß die Schüler und Anhänger des Konfuzius immer eine Gemeinschaft mit bestimmtem Namen und besonderer Kleidung gewesen seien, daß ein schriftlicher Kanon, eine von Gott inspirierte Bibel (Tschen spricht schon in seinem englischen Werke von der 'konfuzianischen Bibel'), ein aus 70 Artikeln bestehender Katechismus und eine Kultusordnung vorhanden seien, daß der Konfuzianismus seine eigenen Gotteshäuser und auch seine 'heilige Stätte' (das Grab des Konfuzius in K'ü-fu hien in Schantung) habe, und daß er mit großem Erfolge durch die 70 Jünger des Konfuzius verbreitet worden sei (Missionstätig-

---

[1] Der Text ist veröffentlicht in der Zeitschrift *Hie ho pao*, Jahrgang III, Nr. 2—8 (Oktober und November 1912). Er verdiente eine vollständige Übersetzung.

keit).[1] Auch das für eine Religion wesentliche metaphysische Element sei vorhanden. Die Lehre des Konfuzius enthalte sowohl den Glauben an Gott, wie an die Unsterblichkeit der Seele und an die göttliche Heimsuchung der Sünden. Die Argumentation, auf die ohne sinologische Untersuchungen sprachlicher und geschichtlicher Art nicht näher eingegangen werden kann, ist hinsichtlich dieser Punkte natürlich besonders mühevoll und eigenartig. Im zweiten Teile wird die Pflicht Chinas behandelt, sich heute mit besonderem Eifer zum Konfuzianismus zu bekennen. Hier wird die von Ts'ai Yuan P'eï und manchen anderen vertretene Meinung bekämpft, daß der Konfuzianismus mit der republikanischen Staatsform nicht zu vereinigen sei. Ganz im Stile K'ang You Weï's, aber über diesen hinausgehend, bemüht sich Tschen, die Ewigkeitswerte in Konfuzius' Lehre darzutun, die ihn für alle Zeiten und für jede Staatsform geeignet machen, ja er wiederholt die von den Reformatoren gemachte Voraussage, daß er einst die Religion des ganzen Erdballs sein, daß er alle Rassenunterschiede verwischen und das Reich der allgemeinen Menschenverbrüderung und des ewigen Friedens heraufführen wird (vgl. oben S. 175). Zum Schluß entwickelt Tschen einen Organisationsplan für die modernisierte Staatsreligion. Es müssen danach kirchliche Gemeinden mit Personenstandsregistern gegründet werden, die Zeitrechnung soll mit dem Jahre von Konfuzius' Geburt anfangen (schon die Reformatoren hatten diesen Brauch eingeführt), Konfuzius' Persönlichkeit soll Gott 'zugesellt' werden (s. unten S. 192), in den Schulen Konfuzius göttliche Verehrung genießen, seine Religion muß an bestimmten Tagen den Massen gepredigt, sein Geburtstag als hoher Festtag gefeiert werden, bei freudigen und traurigen Anlässen haben die Gemeindevertreter Gottesdienst zu halten, und endlich soll die konfuzianische Kirche eine tatkräftige Mission nach außen treiben.

---

[1] Gemeint sind damit offenbar die 'Weisen der Vorzeit', deren Tafeln im Tempel des Konfuzius aufgestellt sind. Es sind ihrer jetzt 79.

Man sieht auf den ersten Blick, daß es sich hier um ein ganz unter abendländisch-christlichem Einflusse entstandenes papiernes Gebilde handelt, um einen mit jener souveränen Verachtung der wirklichen Verhältnisse entworfenen Plan, wie sie immer ein Merkmal des konfuzianischen Literatentums gewesen ist. Daß Tschen Huan Tschang die kanonischen Texte mit einer unerhörten Kühnheit handhabt, um eine Religion herauszudestillieren, wie er sie für seine Zwecke braucht, kann nach dem, was oben (S. 187 ff.) über ihn gesagt war, nicht überraschen. An die große Frage nach dem Verhältnis der Staatsgewalt, für die doch die kirchliche Organisation dieser neuen Religion wie bisher einen Teil ihres Wesens ausmacht, zu den übrigen Religionssystemen, deren freie Ausübung im Staate verfassungsmäßig gewährleistet ist[1], an diese Frage rührt Tschen mit keinem Worte; sie scheint tatsächlich gar nicht in sein Bewußtsein getreten zu sein.

Indessen ohne Wirkung ist die von Tschen und einer beträchtlichen Anzahl Gesinnungsgenossen — ihre Zahl wuchs rasch — entfachte und geleitete Agitation nicht geblieben. Von Schanghai aus wurden in mehreren Provinzialhauptstädten 'Vereine zur Förderung der konfuzianischen Religion' gegründet; im April 1913 auch in Peking, wo die Eröffnung in Gegenwart eines Vertreters des Präsidenten feierlich vollzogen wurde. Für den Herbst hofft man die Vorbereitungen so weit gefördert zu haben, daß am Geburtstage des Konfuzius die Eröffnung des über alle Provinzen verbreiteten einheitlichen Reichsverbandes erfolgen kann. Inzwischen hat sich die Bewegung aber bereits eines der wichtigsten Punkte in dem Programm Tschen Huan Tschang's bemächtigt, nämlich der Frage der weiteren christusähnlichen Vergöttlichung des Konfuzius, und sie hat in der Tat die Regierung gezwungen, hierzu Stellung zu nehmen. Im Anfang dieses Jahres (1913) wurde von führenden Per-

[1] Nach Art. 6 Nr. 7 der Vorläufigen Verfassung vom März 1912. S. Fritz Jäger *Die Vorverfassung der chinesischen Republik vom März 1912* im Jahrbuch des öffentlichen Rechts VII 497.

sönlichkeiten beim Präsidenten der formelle Antrag gestellt, den Himmelstempel in ein öffentliches Gotteshaus umzuwandeln und Konfuzius dem Himmel, d. h. Gott, 'zuzugesellen'. Um diesen Gedanken richtig zu würdigen, wird man sich seine in sehr frühe Zeit zurückreichende Geschichte vergegenwärtigen müssen. Im 12. Jahrh. v. Chr., so berichtet das *Schi ki*, brachte der Herzog von Tschou das Große Opfer dar und gesellte seinen Urahn dem Himmel zu.[1] Seitdem ist dieses 'Zugesellen' irdischer Personen zu bestimmten Gottheiten beim Genuß der Opfergaben ein wichtiger Begriff in der konfuzianischen Kultusscholastik geblieben, und wenn jetzt, bei der Schaffung der neuen Religion, auf diese uralten Vorstellungen zurückgegriffen wird, so beweist dies, daß auch das allerneueste China von seinem alten Kulturboden nicht loskommt, und wenn es sich noch so radikal und modern gebärdet. Es wäre gut, wenn es in diesem Zusammenhange die Quelle seiner Kraft erkennen und danach seine Reformen einrichten würde. In unsere Sprache übersetzt bedeutet dieses 'Zugesellen' nichts anderes als die Vergöttlichung einer irdischen Persönlichkeit, und der Antrag an den Präsidenten verlangt im Grunde dasselbe, was durch das kaiserliche Edikt von 1906 (S. 178) bereits verfügt war, d. h. die Erklärung des 'Religionsgründers' Konfuzius zum Gott oder zu Gottes Sohn, ebenso wie der Religionsgründer Christus zum Gott erklärt war.

Noch ehe die Regierung sich zu dem bedeutungsvollen Antrage hatte äußern können, unternahm es die konfuzianische Religionsgesellschaft, sich in einer Denkschrift an das Staatsoberhaupt mit Ts'ai Yuan P'eï und den ihm Gleichgesinnten vor allem über die grundlegende Frage auseinanderzusetzen, ob die Lehre des Konfuzius überhaupt mit der republikanischen Staatsform vereinbar sei. Wer der geschichtlichen Wahrheit die Ehre gibt — und das tat Ts'ai —, der kann diese Frage

---

[1] S. Chavannes *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien* III 419. Weiteres über diese Theorie des 'Zugesellens' in meinem *Ackerbau und Seidengewinnung in China* S. 12f.

nur mit einem bedingungslosen Nein beantworten, und es bedarf der groben Textfälschung, wie Tschen Huan Tschang und das republikanische Konfuzianertum sie begehen, wenn man ein Ja darauf erzwingen will. Es ist wieder die schon oben (S. 187 Anm.) erwähnte Stelle aus dem *Li ki*, auf die die Verfasser ihre phantastische Argumentation stützen. Nur als einen Notbehelf habe Konfuzius die fürstliche Macht angesehen, um die Ordnung einer sittlich tiefstehenden Welt aufrechtzuerhalten, und er habe diese Periode daher als das 'Zeitalter des kleinen Friedens' bezeichnet im Gegensatz zum 'Zeitalter der großen Einheit' in der Zukunft, wo das Reich eine freie Republik sein werde. Dieses Zeitalter sei jetzt angebrochen, die Weissagung des Konfuzius also erfüllt. Die Antragsteller bitten dann, die Verbreitung der 'heiligen Religion' durch Predigten, religiöse Zeitschriften und Gründung von Gemeinden staatlich zu organisieren und eine entsprechende Vorlage beim Parlament einzubringen.[1] Das Ministerium des Innern, dem der Antrag überwiesen war, äußerte sich in seinem Bescheide sehr kühl: zunächst ersetzte es den Ausdruck 'heilige Religion' durch 'Lehre des Konfuzius' und dann erklärte es, daß die Anträge vorerst von dem zuständigen Ministerium des Kultus und Unterrichts zu begutachten seien, im übrigen aber die ganze Religionsfrage der Entscheidung des Parlaments vorbehalten bleiben müsse. Einen Präsidialerlaß darüber zu veröffentlichen, sei nicht angängig.[2] Diese Haltung der Zentralregierung sah im günstigsten Falle wie strenge Neutralität gegenüber den beiden entgegengesetzten Strömungen aus, und den gleichen Eindruck machte

[1] In einem Aufsatze des Missionars O. Lohss im „Evangelischen Missions-Magazin" 57. Jahrgang, *Der Konfuzianismus in China, einst und jetzt* S. 368 wird ein Bericht des Missionars A. Nagel angeführt, wonach bereits 1910 in Kanton eine „konfuzianische Kirche" und ein „konfuzianisches Kirchenblatt" gegründet worden seien.

[2] Der Wortlaut der Denkschrift ist, soweit mir bekannt, nicht veröffentlicht worden. Dagegen findet sich ein sehr umfangreicher Auszug daraus in dem Bescheide des Ministeriums, der im Regierungsanzeiger (*Tschêng fu kung pao*) vom 6. März 1913 veröffentlicht ist.

die unter dem 19. März ergangene Entscheidung über den Antrag auf Umwandlung des Himmelstempels und Vergöttlichung des Konfuzius. Der Ministerpräsident erklärt, daß nach den Gutachten der Ministerien des Innern und des Kultus diese Frage eine so weitreichende Bedeutung habe, daß sie den sämtlichen Provinzialregierungen vorgelegt werden müsse, die dann ihrerseits die öffentliche Meinung darüber festzustellen haben würden.[1] Die bis jetzt aus den Provinzen eingegangenen Antworten, soweit sie hier vorliegen, sind geteilt. Unbedingt dafür scheinen nur wenige zu sein (z. B. Hupeï und Schansi), einige behalten sich die Entscheidung vor (z. B. Hunan und Turkistan), warnen aber vor einer Profanierung des Himmelstempels, die meisten scheinen unsicher. Inzwischen muß aber der Druck der neuen Bewegung stärker geworden sein, denn am 22. Juni erschien der anfänglich verweigerte Präsidialerlaß, zwar nicht ganz so positiv wie die Denkschrift im Anfang des Jahres verlangt hatte, immerhin weit ausgesprochener als die bisherigen Bescheide der Ministerien. Auch der Präsident macht sich die neue Lehre vom 'Zeitalter des kleinen Friedens' und dem 'der großen Einheit' zu eigen und nimmt damit den Beweis dafür, daß die Republik die Erfüllung des Konfuzianismus sei, als erbracht an. Diejenigen, 'die die Meinung verbreiten, man müsse die Verehrung des Konfuzius beseitigen, weil seine Lehre die Monarchie betone und den Universalismus hochhalte', läßt er hart an und nennt sie 'eine in Seichtheit verirrte Klasse von Menschen'. Zum Schluß kündigt er an, daß, sobald die Gutachten aus den Provinzen eingegangen seien, die neue Ordnung des konfuzianischen Gottesdienstes im einzelnen bestimmt werden solle.[2] Ob dieser Erlaß, dessen tatsächlicher Wert von hier aus schwer einzuschätzen ist, das entscheidende Wort in der Frage bedeutet, kann erst die Zukunft lehren.

Aber mag das der Fall sein oder nicht, das religiöse Problem ist damit noch längst nicht gelöst. Eine Religion, die

[1] *Tschêng fu kung pao* vom 20. März 1913.

[2] *Pe-king ji pao* vom 23. Juni 1913.

nichts anderes ist als ein Kunstprodukt patriotischer Geschichtsfälschung, wird schwerlich hinreichende Lebenskraft in sich tragen, um sich eines Gegners zu erwehren, der zwar die ganze Macht der Überlieferung gegen sich, aber die geschichtliche Wahrheit und die logische Folgerichtigkeit für sich hat. Und dazu kommt noch etwas, was die Doktrinäre in beiden Lagern übersehen, nämlich das Verhältnis zu den breiten Schichten des Volkes und die Bestrebungen der anderen Religionssysteme, namentlich des Buddhismus. Beide Fragen haben hier nicht berührt werden können, das bedeutet aber keineswegs, daß sie für belanglos gehalten werden. Um die innersten religiösen Bedürfnisse des Volkes metaphysischer Art hat sich das Konfuzianertum niemals gekümmert, und das Volk hat seit dem Altertum deren Befriedigung auf eigenen Wegen gesucht. Pietät und Ahnendienst des Konfuzianismus sind ihm zwar immer die Grundelemente seines Empfindungslebens gewesen, aber der Staatskultus mit seinem von Konfuzius so hoch bewerteten Ritual war ihm eine verschlossene Welt, es hatte keinen Teil daran, und die Träger der Staatsgewalt hüteten ihn als ihr höchstes Vorrecht. Jetzt soll plötzlich dieser Staatskultus Gemeingut der Massen werden, die nie danach verlangt haben und seine demokratische Ausprägung nicht verstehen. Es ist zu fürchten, daß das breite Volk den Offenbarungen dieser neu geschaffenen Religion gegenüber in derselben mißtrauischen Ablehnung verharrt, die es der ganzen republikanischen Tragikomödie bezeigt. Die eigentliche Volksreligion hat ihre Kraft weit mehr dem landfremden Buddhismus entnommen (s. oben S. 169), der seinerseits sich wieder konfuzianische Ethik einverleibt hat und dadurch völlig chinesisch umgeschaffen worden ist. In diesem jetzt verwahrlosten Buddhismus aber regt es sich neuerdings unter japanischer Einwirkung, und die von der reichen Hongwanji-Kirche ausgehenden Bestrebungen, die die ebenfalls nach christlichem Vorbilde umgeformte und modernisierte Lehre Śākyamuni's zur Religion Ostasiens machen wollen,

finden jetzt in China wesentlich günstigere Lebensbedingungen als unter der streng konfuzianischen Mandschu-Dynastie: die Republik gewährleistet in ihrer Verfassung den Bürgern die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, und der Buddhismus erhebt auf Grund dieser Freiheit seine Ansprüche. Vielleicht wird er bei dem eigenwilligen Volke mehr Verständnis dafür finden als der neue Konfuzianismus für die seinigen.[1]

Sicherlich nicht unbeteiligt an der Lösung des religiösen Problems will das Christentum bleiben. Wenn aber seine berufsmäßigen Verbreiter in China meinen, das Feld liege nun freier vor ihnen als früher, und es sei nur noch ihre Aufgabe, es von den verfallenen Trümmern der einheimischen Religionen zu säubern, die ihre Rolle ausgespielt hätten, so ehrt dies gewiß die fröhliche Zuversicht ihres Glaubens, spricht aber nicht für ein großes Maß sachlicher Erkenntnis. Schwankend und haltlos wie die Formen der einheimischen Religionen augenblicklich sein mögen, sie bergen Lebenskraft genug für die Bildung eines neuen Organismus; feindlich und eifersüchtig wie diese Religionen auch einander gegenüberstehen, sie werden immer einig sein zur Bekämpfung des fremd gearteten Christentums als ihres gemeinsamen Gegners. Ob dieses aber, wenn seine politische Ausnahmestellung schwindet und die anderen Religionen gleiche Lebensbedingungen erhalten, lediglich durch seine innere Überzeugungskraft imstande sein wird, die Widersacher, das 'Heidentum' und den 'Götzendienst', zu verdrängen, die Frage wird der Unbeteiligte schwerlich bejahen. Alle begeisterten Schilderungen der Missionare dürfen über die wirklichen Verhältnisse nicht hinwegtäuschen. Wie die neue Religion Ostasiens sich im 20. Jahrhundert gestalten mag, wird kaum jemand vorher künden wollen; eines aber scheint mir sicher: das Christentum des abendländischen Dogmas wird diese Religion nicht sein.

---

[1] Näheres über die Propaganda des japanischen Buddhismus s. *Ostasiatische Neubildungen* S. 158 ff. und *Ein buddhistischer Reformversuch in China* in T'oung Pao Ser. II, Bd. X S. 567 ff.

II Berichte

1 Ägyptische Religion (1910—1913)[1]

Von A. Wiedemann in Bonn

Allgemeines. Die Hochflut von Gesamtdarstellungen der ägyptischen Religion, welche die letzten Jahre gebracht haben, beginnt allmählich abzuebben.[2] Zu nennen ist ein Überblick von Virey[3], der, aus Vorträgen an dem Katholischen Institut zu Paris erwachsen, eine Reihe von religiösen Vorstellungen unter besonderer Betonung der Unsterblichkeitslehren und des Gottesbegriffes für weitere Kreise schildert. Eine ansprechend geschriebene Übersicht über die ägyptische Religion gab Capart[4], eine solche über die ägyptische Götterwelt und eine Reihe ihrer Bearbeitungen Röder[5], eine weitere über die Religion in ihrer Beziehung zur Kulturgeschichte Bissing.[6] In dem Ge-

[1] Vgl. in diesem *Archiv* VII S. 471—86, IX S. 481—99, XIII 344—72, und für möglichst vollständige Verzeichnisse der ägyptologischen Literatur überhaupt die jährlich erscheinenden Berichte von A. Wiedemann in *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft* 1908—11 (mit Ausschluß des Sprachlichen) und F. Ll. Griffith *Archaeological Reports* für 1908—12 *(Egypt Exploration Fund)*. Kürzer ist G. Röder in *Zeitschr. der Deutsch. Morgl. Ges.* LXV S. 157 ff., LXVI S. 346 ff., LXVII S. 391 ff.

[2] Das Werk von Erman erschien in italienischer (Erman *La Religione Egizia*, Bergamo 1908), das von Naville in illustrierter englischer Übersetzung (Naville *The old Egyptian Faith*, London 1910), die Schilderung der ägyptischen Religion durch Erman in der *Kultur der Gegenwart*, Leipzig, Teubner 1913 in 2. Auflage. Die populäre Schrift von Erman *Die Hieroglyphen* (Sammlung Göschen), Berlin, Göschen 1912, berührt die Religion nur mit wenigen Worten.

[3] Ph. Virey *La Religion de l'ancienne Égypte (Études sur l'Histoire des Religions* 4), Paris, Beauchesne 1910.

[4] *La Religion Égyptienne* in *Rev. Clergé Français* LXIV p. 257 ff.

[5] *Das ägyptische Pantheon* in diesem *Archiv* XV S. 59 ff.

[6] *Die Kultur des alten Ägyptens* (Wissenschaft und Bildung 121), Leipzig, Quelle u. Meyer 1913.

schichtswerke von Eduard Meyer[1] wird die ägyptische Religion eingehender berührt und dabei der lokale Charakter der Volksgötter hervorgehoben, deren jeder im Kreise seiner Anhänger universell wirkte, von denen aber nur einige im übrigen Lande Macht zu gewinnen wußten. Auch Kultus, Zauberspruch-Sammlungen, die Bedeutung des Sonnenkultes, die Gräber mit ihrer Ausstattung fanden Besprechung.

Im allgemeinen hat sich die Tätigkeit der Forscher stärker als früher der Entwicklung der ägyptischen Religion und ihren verschiedenen Perioden zugewendet. Hierzu bewog vor allem das Zugänglichwerden der Pyramidentexte, in denen man eine Fülle von Andeutungen über den Glauben des Alten Reiches gewann, während bis dahin die Grabinschriften dieser Zeit nur spärliche Bemerkungen ergeben hatten. Es lag nahe, dieses neue Material mit den umfangreichen Angaben späterer Zeiten und den kurzen Notizen der Nagada-Zeit und des beginnenden Alten Reiches zu vergleichen, um auf diese Weise den Verlauf der Religionsentwicklung festzustellen. Dabei stand man freilich zwei großen Schwierigkeiten gegenüber. Zunächst erhob sich die Frage, welche absolute Zahlen für die Datierung der Denkmäler zu verwerten seien. Trotz einer äußerst umfangreichen Literatur ist es bisher nicht gelungen, für die Zeit vor dem Beginne des Neuen Reiches (um 1650 v. Chr.) über allen Zweifel erhabene Daten zu gewinnen. Die umfassende Studie über Chronologie von Eduard Meyer liegt jetzt in französischer Übersetzung[2] vor, welche die verschiedenen, von Meyer selbst gegebenen Nachträge einarbeitete und infolgedessen in manchem bequemer benutzbar ist als die deutschen Originalarbeiten. Hier wird das vorhandene Material zusammengestellt und gesucht, die ägyptische Zeitfolge von der Thronbesteigung des angeblichen Reichsgründers Menes um 3315 v. Chr. an und die

---

[1] *Geschichte des Altertums*, 2. Aufl. I 2, Stuttgart, J. G. Cotta 1909.

[2] *Chronologie Égyptienne,* traduit par A. Moret *(Ann. Musée Guimet, Bibl. d'Études* 24 Heft 2) Paris 1912.

auf den 19. Juli 4241 gesetzte Einführung des Kalenders festzulegen. Während eine Reihe von Forschern den Datierungen Meyers folgt, haben andere mehr oder weniger weitgehenden Widerspruch erhoben und an anderen, um Jahrhunderte abweichenden Systemen festgehalten. Mir selbst erscheint der Ansatz des Beginnes der 12. Dynastie um 2000 v. Chr. um etwa 500 Jahre zu niedrig gegriffen, und ich möchte glauben, daß man sicherer geht, wenn man sich einstweilen für das Alte und Mittlere Reich mit einer relativen Chronologie begnügt.

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß das vorliegende Material wesentlich aus magischen Formeln besteht, welche zum Teil in ihrem Kerne Jahrtausende lang im Gebrauche blieben. Man stellte einzelne Teile derselben um, modernisierte gelegentlich die Sprache, brachte Zusätze und Streichungen an. Meist ist es aber im Einzelfalle nicht möglich zu entscheiden, welche Sätze jeweils auf neuer Basis beruhen, welche auf uralte Bestandteile zurückgehen. Man kann daher zwar feststellen, wann eine Formelfassung zuerst in den uns zugänglichen Texten sich findet, nicht aber, ob sie damals erst entstanden oder nur neu hergestellt oder aus verschiedenartigen älteren Bestandteilen zusammengestellt wurde. Manche Lehre, welche auf Grund ihres späten Auftretens jetzt jung erscheint, wird sich vermutlich durch neue Funde als altes religiöses Gut erweisen. Eine historische Darstellung der ägyptischen Religion kann demnach nur suchen, unser augenblickliches Wissen in sich folgende Perioden einzugliedern, in vielen Fällen wird aber, wie dies die Erfahrung bereits mehrfach gelehrt hat, die Zukunft jetzt sicher erscheinende Schlüsse über die Zeitfolge der Lehren als verfehlt erweisen. Dazu kommen tief einschneidende Lücken in dem vorliegenden Materiale, auf die bereits in einem früheren Berichte[1] zu verweisen war, und die man nur durch Vermutungen überbrücken kann.

Eine endgültige Lösung des entwicklungsgeschichtlichen

[1] *Archiv* XIII S. 347.

Problems ist angesichts dieser Sachlage für jetzt noch nicht möglich. Unter den hierher gehörigen Fragen gewidmeten und sie der Lösung näher führenden Studien ist zunächst die neue Ausgabe eines Buches von Foucart[1] zu nennen. Dieselbe erörtert den Wert der ethnologischen Forschung und der vergleichenden Religionswissenschaft für die ägyptische Religion, und umgekehrt, den Wert der ägyptischen Religion als Vergleichsobjekt für andere Religionen und eine Reihe von Glaubenslehren im Niltale, wie Tierkult, Opfer, Magie, die Toten, Moral, vor allem um an solchen Beispielen entwicklungsgeschichtliche Momente zu verfolgen.

Auf ein engeres Gebiet beschränkt sich zunächst J. Baillet[2], wenn er in einem umfangreichen und auf ein sehr reichhaltiges Material gestützten Werke die ägyptische Moral[3] und ihre allmähliche Ausbildung darzustellen sucht. Er erörtert vor allem den Zusammenhang der Entwicklung der moralischen Ideen mit derjenigen der pharaonischen Verwaltung, wie sie in dem Verhältnisse zwischen König und Untertanen ihren Ausdruck fand. Die Rechte und Pflichten des Herrschers und der verschiedenen Klassen von Untergebenen wurden in das Auge gefaßt und besonders auf ihre dauernde Verbindung mit den religiösen Lehren und Entwicklungen hingewiesen. Auf populäre Vorträge geht ein von den Pyramidentexten ausgehendes und dann die Zeit bis zum Ende der thebanischen Blüte behandelndes Buch von Breasted[4] zurück.

[1] *Histoire des Religions et Méthode comparative*, Paris 1912. Die erste Ausgabe (*La Méthode comparative dans l'histoire des Religions*, Paris 1904) wurde *Archiv* XIII S. 346 ff. besprochen.

[2] *Introduction à l'Étude des Idées morales dans l'Égypte antique*, Blois 1912 (Paris, Geuthner), 213 S.; *Le Régime pharaonique dans ses Rapports avec l'Évolution de la Morale en Égypte*, Blois 1913 (Paris, Geuthner) 803 S.

[3] Eine sehr sorgsame Übersicht über die ägyptischen Morallehren gab A. H. Gardiner *Ethics and Morality (Egyptian)* in Hastings *Encyclopaedia of Religion* V p. 475 ff.

[4] *Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, London, Hodder and Stoughton 1912.

Den ägyptischen Gottesbegriff untersucht Wiedemann.[1] Das Ideogramm für das Wort Gott ist ein Beil und scheint auf einen auch sonst gelegentlich erwähnten Waffenkult hinzuweisen. Unter den Gottesauffassungen findet sich der Henotheismus, den exklusiveren Monotheismus kennt auch die vielbehandelte[2] Religionsreform Amenophis' IV. nicht. Göttersysteme erstrecken sich nur auf kleine Göttergruppen[3], nicht auf die Gesamtheit des Pantheons. Die Gottheiten werden, auch wenn man sie sich als Tiere, Pflanzen oder Steine denkt, völlig anthropomorph aufgefaßt, so daß man sogar den Obelisken als Opfer Kuchen und Bier darbrachte. Die Notwendigkeit der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse machte die Götter von den Gaben ihrer Anhänger abhängig. Noch mehr wurden sie dies dadurch, daß sie der Magie unterworfen waren und Formeln sie zwingen konnten, je nach dem Willen des Zauberers, zu helfen oder zu schaden. Abweichend von dieser Vorstellung scheinen auf den ersten Blick die Gedankengänge auf einer Reihe von Stelen zu sein, welche Maspero und neuerdings vermehrt Erman[4] besprochen hat. In diesen ist nicht die Rede von einem Zwingen der Gottheit, man naht ihr vielmehr preisend und bittend, um von ihrer Gnade Gaben zu erflehen. Die Ausnahme erweist sich hier bei näherer Prüfung als eine nur scheinbare. Die fraglichen Denkmäler gehen von Leuten niederen Ranges aus, welche auf magische Kenntnisse und Kraft keinen Anspruch erheben konnten. Auf Erden waren sie gewohnt zu bitten, nicht zu befehlen. Dieses

---

[1] *God (Egyptian)* in Hastings *Encyclopaedia of Religion* VI p. 274ff.

[2] Die Geschichte und Bedeutung des Königs schilderte neuerdings A. E. P. Weigall *The Life and Times of Akhnaton, Pharaoh of Egypt*, London, Blackwood 1910.

[3] Über die Ogdoas von Hermopolis, in der er das älteste uns erhaltene ägyptische theologische System sieht, und ihr Verhältnis zur Enneade von Heliopolis handelte J. Capart *Lettre à M. Maspero sur l'Ennéade Héliopolitaine* in *Rec. Trav.* (d. i. *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie Egyptienne)* XXXIII p. 64ff.

[4] *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* in Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1911 S. 1086ff.

irdische Verhältnis übertrugen sie auf ihre Beziehungen zu der Gottheit und richteten sich dabei mit ihren Wünschen mit Vorliebe an die Volksgötter, die heiligen Tiere und Sondergestalten, von denen sie mehr Herz und Zeit für Niedriggestellte erwarten konnten als von den großen Göttern der höheren Kreise. Wenn gelegentlich vornehme Leute die Gottheit anflehen und preisen, so wollen sie schmeichelnd betonen, für wie mächtig sie den Gott halten und wie sie daher auch erwarten können, daß er von seiner Macht zu ihren Gunsten entsprechenden Gebrauch macht. Der Glaube an die Allmacht der Magie wird durch solche Bestrebungen, durch Güte etwas zu erreichen, ehe man zum Zwange schreitet, nicht erschüttert.

Eine Publikation besonders wichtiger religiöser Texte von Budge[1] enthält in schönen Faksimiletafeln, teilweise in hieroglyphischer Umschrift, Übersetzung und Besprechung, eine neue Fassung der durch den Papyrus Prisse bekannten Lebensregeln des Ptah-hetep, Hymnen an Rā-Harmachis und an den Mond, den bereits bekannten magischen Papyrus Harris, die von Wilkinson herrührende Abschrift der Totenbuchkapitel vom Sarge einer Königin der 11. Dynastie, einen Kalender der Dies fasti et nefasti, und vor allem den bisher von Budge nur in Umschrift und Übersetzung zugänglich gemachten, aus dem Jahre 311 v. Chr. stammenden Papyrus des Nes-Min. Letzterer[2] setzt sich zusammen aus einer von den „Lamentationen der Isis und Nephthys" abweichenden Fassung dieser Grabgesänge, aus Litaneien des Sokaris und aus den Büchern vom Niederwerfen der Āpepi-Schlange. In diesen findet sich in zwei Exemplaren ein Weltschöpfungsmythus, demzufolge der Sonnengott seine Tätigkeit hierbei damit eröffnete, daß er durch Masturbation Schu und

[1] E. A. Wallis Budge *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum with Descriptions, Translations* etc., London, British Museum 1910.

[2] Die Datierung und Einleitung dieses Textes behandelte Spiegelberg *Das Kolophon des liturgischen Papyrus aus der Zeit des Alexander IV.* in *Rec. Trav.* XXXV p. 35ff.

Tefnut erzeugte[1], also ohne Zuhilfenahme eines weiblichen Wesens schuf. Als man es in späterer Zeit für erforderlich hielt, daß jeder männlichen Gottheit eine weibliche Ergänzung zur Seite stehe, wurde auf Grund dieses Mythus für Rā-Tum eine Göttin Ter-f ʿSeine Hand' gebildet[2]. Das Tagesverzeichnis unterscheidet sich von dem bekannten Papyrus Sallier IV, den unter Hinzuziehung ähnlicher Texte neuerdings Wreszinski[3] behandelt hat, dadurch, daß es nur den Charakter des Tages anführt, denselben aber nicht mythologisch zu begründen sucht. Man wird im Zweifel sein können, ob hier eine ältere Stufe dieser Tagesverzeichnisse vorliegt, oder ein Auszug aus einem vollständigeren Texte. Letzteres erscheint mir hier ebenso wie bei einem Kahuner Papyrus, welcher für die Monatstage Prognosen enthält, die für alle Monate die gleichen sind (auch die Schutzgottheiten der Monatstage sind in Ägypten für alle Monate dieselben Gestalten), wahrscheinlicher.

Einen hieratischen Papyrus zu Petersburg, welcher unglückliche Zeiten Ägyptens in Gegensatz zu dem glücklichen Zustande unter dem Könige Ameni stellt, veröffentlichte in vorzüglicher Weise Golenischeff.[4] Der Text gehört einer in Ägypten weitverbreiteten Literaturgattung[5] an, in welcher man Vorläufer der prophetischen und messianischen Literatur Israels hat sehen wollen, ohne daß diese Auffassung bisher hätte sichergestellt werden können.[6]

---

[1] Vgl. Wiedemann *Ein altägyptischer Weltschöpfungsmythus* in Der Urquell II S. 57 ff., wo auch die sonstigen zahlreichen Anspielungen auf diesen Mythus aufgeführt werden.

[2] É. Chassinat *La Déesse Djeritef* in *Bull. Inst. Franç. Arch. Orient.* X p. 159 f.

[3] *Tagewählerei im alten Ägypten* in diesem *Archiv* XVI S. 86 ff.

[4] *Les Papyrus hiératiques Nr. 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial*, St. Petersburg 1913, pl. 23—5.

[5] Vgl. R. Weill *Les derniers Siècles du Moyen Empire Égyptien I. Les Hyksos*, Paris, Imprimerie Nationale 1911 (aus *Journ. asiat.* XVI S. 247 ff., 507 ff., XVII S. 5 ff.). Fortsetzung in *Journ. asiat.* XI Ser. I S. 535 ff.

[6] Vgl. *Archiv* XIII S. 349 ff.

Die Angaben Herodots über die ägyptische Religion wurden ausführlich von Sourdille[1] erörtert. Über Plutarchs Schilderung der ägyptischen Religion gab Scott-Moncrieff[2] eine Reihe von Bemerkungen, welche hervorhoben, daß sie in alexandrinischem Sinne gefärbt und von Platonismus beeinflußt sei. Das reiche Material, welches die christlichen Kirchenschriftsteller für die ägyptische Religion enthielten, hat Zimmermann[3], soweit es auf selbständigen Quellenwert Anspruch erheben kann, zusammengestellt und mit den Bemerkungen der Denkmäler über die gleichen Punkte verglichen. Es ergab sich hierbei, daß diese Schriftsteller im wesentlichen nur das hervorheben, was für ihre Polemik gegen das Heidentum ihnen von Wert schien, daß aber ihre Behauptungen zuverlässig und vor allem für die ägyptischen Volkskulte, Tiergottheiten, Sondergötter und Religionsauffassungen der Spätzeit von großer Bedeutung sind. Sie füllen zahlreiche Lücken der den Kulten der höheren Klassen gewidmeten Inschriften der Tempel und reicheren Gräber aus.

Eine weitreichende Förderung der Religionsforschung ergab die Fortsetzung der Sammlung der grundlegenden Studien Masperos[4], welche auf diese Weise bequem und übersichtlich zugänglich wurden. Moret[5] sammelte eine Reihe seiner populären Aufsätze in einer illustrierten Ausgabe, wobei unter anderem Amenophis IV., der Tod des Osiris, die Unsterblichkeitslehre, der römische Isiskult Besprechung fanden.

Beziehungen zu anderen Religionen. Für die besonders in späterer Zeit herrschenden Bestrebungen, Osiris mit

[1] *Hérodote et la Religion de l'Égypte*, Paris, Leroux 1910.

[2] *De Iside et Osiride* in *Journ. Hell. Studies* XXIX p. 78 ff.

[3] *Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler* (Studien zur Geschichte des Altertums herausgeg. von Drerup V 5—6), Paderborn 1912; ausführlich besprochen von Wiedemann *Die Bedeutung der alten Kirchenschriftsteller für die Kenntnis der ägyptischen Religion* in Anthropos VIII S. 427 ff.

[4] *Études de Mythologie* V—VI (*Bibliothèque Égyptologique* XXVII bis XXVIII), Paris, Leroux 1911—12.

[5] *Rois et Dieux d'Égypte*, Paris, Armand Collin 1911.

dem Adonis von Byblos gleichzustellen und anschließende Erörterungen ist das grundlegende Werk von Baudissin[1] von großer Bedeutung. Die viel umstrittene Frage, inwieweit ägyptische religiöse Vorstellungen und Sitten auf die Bildung des Israelitentums einwirkten, wurde von Völter in Fortsetzung seiner früheren Studien behandelt. Auf Grund eines sehr reichhaltigen, meist der Spätzeit entstammenden Materials suchte er eine sehr weitgehende Abhängigkeit festzustellen, welche sich bei Festen[2] und vor allem darin zeige, daß die israelitischen Patriarchen, Moses und Simson, wesentlich auf ägyptische Göttergestalten zurückgingen.[3]

Über die Einführung des Sarapis-Dienstes und sein Verhältnis zum Osiris-Apis erschienen zahlreiche eingehende Arbeiten[4], ohne daß man zu einer Einigung über diese Punkte gelangt wäre. Späte ägyptische religiöse Vorstellungen, das Verhältnis des Sarapis zu Helios und seine Sonnennatur, die Vergöttlichung des Antinous und seine Beziehungen zu Hermes, die im späten Osiriskulte auftauchenden sogenannten Kanopen behandelte Weber.[5] Auf die ägyptischen Kulte in Karthago und Nordwest-Afrika ging Gsell[6] ein, während ein nachgelassenes Werk von

---

[1] *Adonis und Esmun*, Leipzig, J. C. Hinrichs 1911.

[2] Völter *Passah und Mazzoth und ihr ägyptisches Urbild*, Leiden, Brill 1912.

[3] Völter *Die Patriarchen Israels und die ägyptische Mythologie*, Leiden, Brill 1912; *Mose und die ägyptische Mythologie*, Leiden, Brill 1912; *Wer war Mose?* Leiden, Brill 1913.

[4] E. Petersen *Die Serapislegende* in diesem *Archiv* XIII S. 47ff.; C. F. Lehmann-Haupt und H. Ph. Weitz *Sarapis* in Roschers Lex. der Myth. IV Sp. 338ff.; J. Lévy *Sarapis* in *Rev. Hist. Rel.* LX S. 285ff., LXI S. 162ff., LXIII S. 125ff.; Ernst Schmidt *Die Einführung des Sarapis in Alexandria*, Heidelberger Diss. 1909; S. de Ricci *Sarapis et Sinope* in *Rev. Arch.* XVI p. 96ff.; U. Wilcken *Zur Geschichte Pelusiums* in Klio IX S. 131ff.; H. Ph. Weitz *Zu Sarapis* in Klio X S. 120ff.; C. F. Lehmann-Haupt *Zu Sarapis* in Klio X S. 394f.; K. Sethe *Sarapis und die sogenannten κάτοχοι des Sarapis* in Abh. Akad. Göttingen Phil.-Hist. Kl. XIV Nr. 5.

[5] *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, Hörning 1911.

[6] *Les cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'Empire Romain* in *Rev. Hist. Rel.* I LX p. 150ff.

Scott-Moncrieff[1] die wenig tiefgreifenden Zusammenhänge zwischen ägyptischen und christlichen Vorstellungskreisen und künstlerischen Darstellungen behandelte.

Einzelne Gottheiten. In übersichtlicher Weise stellte Röder[2] das Material zusammen für Satis, Schu, Sechmet (Sechet), Selket (Serkt), Seschat (Safech), Sobk (Sebak), Sokar, Sothis, Sphinx, und besonders eingehend[3] für Set und den Sonnengott. Die ägyptischen Götterlegenden sammelte Budge.[4] Ein interessantes Beispiel, wie ägyptische Gottheiten in Sonderformen mit beschränkter Wirksamkeit zerlegt wurden, brachte Daressy.[5] Um die eine Thueris und die eine Meschenit zu entlasten, bildete man 12 Thueris, welche den 12 Monaten, und 5 Meschenit, welche den 5 Epagomenentagen vorzustehen hatten.

Für den Hauptgott der Blütezeit des Neuen Reiches Amon-Rā war ein Text aus der Zeit des Ramses II.[6] sehr interessant, welcher alle seine Verehrungsorte nennt und darlegt, daß alles Existierende ihm gehöre und ihm zukomme, da er alles geschaffen habe. Durch ein Dekret[7] verlieh der Gott dem Oberpriester Pi-net'em göttliche Stellung und Rechte. Eine bisher unbekannte Sonderform „Amon-Åp, der Bekämpfer des Übels“ trat in einem Graffito auf.[8] Den Sitz des Amon-Orakels, die Oase Siwah, und den Weg hierhin schilderte anschaulich Falls[9], der als Begleiter des Khedive in der Lage war, die Ruinenstätten und den

[1] *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, University Press 1913.

[2] In Roscher *Lex. der Myth.* IV Sp. 413 ff., 565 ff., 581 ff., 651 ff., 713 ff., 1093 ff., 1119 ff., 1273 ff., 1297 ff.

[3] l. c. Sp. 725 ff., 1155 ff.

[4] *Egyptian Literature I. Legends of the Gods*, London 1912.

[5] *Thouéris et Meskhenit* in *Rec. Trav.* XXXIV p. 189 ff.

[6] Publiziert und behandelt von Daressy *Litanies d'Amon du Temple de Louxor* in *Rec. Trav.* XXXII p. 62 ff.

[7] G. Daressy *Le Decret d'Amon en faveur du grand prêtre Pinozem* in *Rec. Trav.* XXXII p. 175 ff.

[8] Wiedemann *Notes on some Egyptian Monuments* § 3 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIII p. 166.

[9] *Siwah, Die Oase des Sonnengottes in der libyschen Wüste*, Mainz, Kirchheim 1910.

angeblichen Sonnenquell unter günstigen Verhältnissen zu besuchen und gute photographische Aufnahmen von einer Reihe interessanter Punkte zu machen.

Eine ausführliche monographische Behandlung wurde dem Gotte Ptah gewidmet[1], für den auch einige neue Texte, ein Hymnus an ihn und Sechet[2], und ein solcher an ihn und die Lokalgöttin der thebanischen Nekropole Merseker[3] zugänglich gemacht wurden. In Memphis fanden sich zahlreiche Votivstelen für die Sonderform „Ptah, der Erhörer der Bitte", welche die Bilder von häufig zahlreichen Ohren[4] trugen. Sie sollten den Gott befähigen, die von den verschiedensten Seiten auf ihn einstürmenden Bitten gleichzeitig zu vernehmen und zu erhören. Ein zur Zeit des Sabako aus älteren Urkunden zusammengestellter, zuletzt von Erman[5] behandelter Text gewährt einen Einblick in Bestrebungen, die religiöse Bedeutung von Memphis und seinem Gotte Ptah in möglichst hellem Lichte zu zeigen.

Ein in der Spätzeit verbreiteter Sagenkreis[6] schilderte, wie die verderbliche Löwengöttin Tefnut nach Ägypten kam und besänftigt wurde. Er bildet damit einen eigenartigen Versuch, den Widerspruch auszugleichen, der auch bei anderen löwenköpfigen Göttinnen in die Erscheinung tritt, daß sie bald mild, bald schädigend sind. An anderen Stellen hat man das gleiche

---

[1] M. Stolk *Ptah*, Leipziger Diss., Berlin, Bernhard Paul 1911.

[2] Miss Mogensen *A stela of the XVIIIth or XIXth dynasty with a hymn to Ptah and Sekhmet* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXV S. 37 ff. und besser Platt *Notes on the Stele of Sekhmet-mer*, l. c. p. 129 ff.

[3] Maspero *Notes de Voyage* § 13 in *Ann. Serv. Ant.* X p. 143 f.

[4] W. M. Flinders Petrie *Memphis I.*, London, Quaritch 1909.

[5] *Ein Denkmal memphitischer Theologie* in Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1911 S. 915 ff.

[6] H. Junker *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien* in Abh. Akad. Berlin 1911. Anhang. — K. Sethe *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens herausgeg. von Sethe V 3), Leipzig, J. C. Hinrichs 1912, versuchte, diese und analoge Berichte in ihre einzelnen Bestandteile zu zerlegen.

in bequemerer Weise erreicht, indem man die Gottheit als mild in Gestalt der (Katze) Bast und verderblich in der der (Löwin) Sechet darstellte. — Anrufungen der Kronen und der Uräusschlange des Gottes Sebak wurden veröffentlicht.[1] Das Bild des widderköpfigen Chnum, der den König auf der Töpferscheibe bildet, diente unter Ramses II. als Hieroglyphenzeichen[2]. Eine Stele ergab Gebete an Hathor und Thoth als Gottheiten der Sinai-Halbinsel.[3] Den großen Hymnus auf den Nil gab Maspero in hieroglyphischer Umschrift und mit eingehender Einleitung heraus.[4] Über die Dämonen, welche den einzelnen Teilen des Jahres vorstanden[5], über einen Bier-Dämon[6], über die Anbetung des großen Fliegenwedels des Horus neben dem Gotte Horus[7], über die Windgötter[8] und die Beziehungen zwischen Amon und den Winden[9] wurde gehandelt. Dem Gotte Bes und den mit ihm in Verbindung stehenden Zwerggottheiten widmete Ballod[10] eine sorgsame Untersuchung.

Die Kulte Unter-Nubiens entsprachen zunächst denen Ägyptens, von wo aus, besonders unter der 12. Dynastie und unter Ramses II., das Land mit Tempeln besetzt worden war. Allmählich drangen einzelne einheimische Vorstellungen und Gottheiten auch in diese Tempel ein. Über diese Verhältnisse ergibt die von zahlreichen Tafeln begleitete Gesamtpublikation

[1] Erman *Hymnen an das Diadem der Pharaonen* in Abh. Akad. Berlin 1911.

[2] A. E. P. Weigall *Miscellaneous Notes* § 9 in *Ann. Serv. Ant.* XI p. 172 f.

[3] B. Turajeff *Die naophore Statue Nr. 97 im Vatikan* in Ägypt. Zeitschr. XLVI S. 74 ff.

[4] *Hymne au Nil (Inst. Franç. Arch. Orient. Bibl. d' Études)*, Kairo 1912.

[5] Daressy *La Semaine des Égyptiens* II in *Ann. Serv. Ant.* X p. 180 ff.

[6] Wiedemann *Varia* § 6 in Sphinx XV S. 130 ff.

[7] Maspero *Notes de Voyage* § 15 in *Ann. Serv. Ant.* XI p. 152 f.

[8] W. L. Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* § 42 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXII p. 193 f.

[9] Spiegelberg *Amon als Gott der Luft oder des Windes* (*πνεῦμα*) in Ägypt. Zeitschr. IL S. 127 f.

[10] *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten*, Münchener Diss., Moskau 1913.

der Tempel in dem von dem Stausee oberhalb Assuan bedrohten nördlichen Teile des Landes[1] wertvolle Andeutungen. Besonders sind unter den nubischen Göttern zu nennen Arsenuphis, den man dem Osiris anzugleichen trachtete[2], und Mandulis, an den poetisch abgefaßte griechische Weiheinschriften erhalten blieben.[3] Ein als Neger dargestellter Gott, den eine Stele zu Brüssel vorführt[4], steht einstweilen ganz vereinzelt da.

Durch einen Formstein des beginnenden Neuen Reiches in Berlin[5] war ein vom Wagen aus einen Löwen bekämpfender Gott Sched bekannt geworden, dessen Namen Erman[6] als 'Erretter' (ägypt. *sched*) deutete und den er als eine Form des Onuris (Ȧnher) ansah. Die Benutzung des von Pferden gezogenen Wagens, der bei ägyptischen Göttern erst in spät saitischer Zeit vorkommt[7], spricht nicht für ägyptischen Ursprung der Gestalt. Aus dem benachbarten Asien kamen dagegen bereits früh reitende und fahrende Gottheiten nach dem Niltale. Der Name wird daher eher mit dem semitischen, im Alten Testament nur im Plural für 'Dämonen' verwendeten שֵׁד zusammenhängen. Ein neu gefundenes Denkmal[8] aus dem ersten Teile der 18. Dynastie

[1] *Les Temples immergés de la Nubie*: H. Gauthier *Le Temple de Kalabchah* (noch unvollendet), Kairo 1911; G. Roeder und F. Zucker *Debod bis Kalabsche*, 3 Bde. Kairo 1911—1912; Blackman *The Temple of Dendur*, Kairo 1911; H. Gauthier *Le Temple de Ouadi es-Seboua*, 2 Bde. Kairo 1912; Maspero et Barsanti *Rapports*, Kairo 1909—1910; Maspero *Documents*, Kairo 1912 (bisher eine Lieferung).

[2] Blackman *The Nubian God Arsenuphis as Osiris* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXII S. 33ff.

[3] Gauthier *Cinq Inscriptions Grecques de Kalabchah (Nubie)* in *Ann. Serv. Ant.* X S. 66ff.

[4] Capart *Stèles égyptiennes* in *Bull. Musées Royaux Bruxelles* XII S. 61ff., wo auf anderen Stelen eine Statue Amenophis' III. und eine solche Ramses' II. göttlich verehrt werden.

[5] Publiziert von Schreiber *Alexandrinische Toreutik* in Abh. Ges. der Wiss. Leipzig XIV S. 279, im Umriß Erman *Ägypt. Rel.* 2. Aufl. Fig. 96.

[6] *Ägypt. Religion* S. 91, 180.

[7] Wiedemann *Notes et Remarques* § 5 in *Rec. Trav.* XX S. 137ff.

[8] Davies *The god Shed in the eighteenth Dynasty* in Agypt. Zeitschr. IL S. 125f.

zeigt, daß Sched ein jugendlicher, mit dem Bumerang bewaffneter, also kriegerischer Gott war.

Die Texte, welche in Luxor in ausführlicher Weise die göttliche Zeugung und Geburt des Königs Amenophis III. berichten und welche auch für Hätschepsut und, wenigstens in einem Bruchstück, für Ramses II. vorliegen, wurden zusammen mit den Berichten über seine Krönung und Vergöttlichung nach photographischen Aufnahmen veröffentlicht und besprochen.[1] Die Verehrung Amenophis I. in der thebanischen Nekropole[2] und der Kult Ptolemäus I. zu Ptolemais in Oberägypten[3] wurden erörtert. Griffith[4] stellte Angaben zusammen, welche dafür sprechen, daß Ertrunkene in Ägypten eine gewisse Göttlichkeit gewannen und dann als *hesi* 'Gepriesener' bezeichnet wurden. Da letzterer Ausdruck aber ein auch sonst vorkommender Ehrentitel ist, so ist es, falls keine anderweitigen Anzeichen vorliegen, im einzelnen Falle nicht möglich, aus ihm allein zu erschließen, daß sein Träger als Ertrunkener anzusehen sei.

Über heilige Bäume äußerte sich Sethe[5], doch wird die Auffassung von *äsch* als Zeder von anderen Ägyptologen stark bezweifelt. Der Kult des Granatbaumes[6] und die den Bewohnern von Pelusium zugeschriebene Verehrung von Zwiebel, Knoblauch und Blähungen[7] wurden besprochen.

Tierkult. Über den Tierkult handelte im Zusammenhange

---

[1] Collin Campbell *The miraculous birth of king Amonhotep III.*, Edinburgh, Oliver and Boyd 1912.

[2] Erman *Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt* in Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1910 S. 330 ff.

[3] Plaumann *Der Stadtkult von Ptolemais* in Hermes XLVI S. 296 ff.; vgl. Plaumann *Ptolemais in Oberägypten*, Leipzig, Quelle u. Meyer 1910.

[4] *Herodotus II 90. Apotheosis by drowning* in Ägypt. Zeitschr. XLVI S. 132 ff.; vgl. v. Bissing *Apotheosis by drowning* in *Rec. Trav.* XXXIV S. 37 f.

[5] *Osiris und die Zeder von Byblos* in Ägypt. Zeitschr. XLVII S. 71 ff.

[6] Newberry *The Tree of the Heracleopolite Nome* in Ägypt. Zeitschr. L S. 78 f.

[7] A. Jacoby *Beiträge zur Geschichte der spätägyptischen Religion* in *Rec. Trav.* XXXIV S. 9 ff.

Wiedemann.[1] Von der Bezeichnung Totemismus sieht man in Ägypten besser ab, bis eine scharfe und allseitig angenommene Definition dieses Begriffes festgestellt ist. Der Ägypter kennt weder eine Abstammung von seinen heiligen Tieren noch ein sexuelles Tabu oder Speisevorschriften, die mit dem Kulte in Verbindung standen. Der Tierkult bildete eine in der Nagada-Zeit im Kreise der Urbewohner des Landes verbreitete Religionsform, welche am Ende dieser Periode in meist wenig geschickter Weise mit der Verehrung der geistiger gedachten späteren großen Götter des Landes in Verbindung gebracht worden ist. Der reine Tierdienst bestand dann, besonders im Kreise des niederen Volkes, dauernd fort, fand aber auch Eingang in die großen Tempel. In einer Reihe derselben wurde als Verkörperung des Tempelgottes ein heiliges Tier verehrt und im Naos in Gefangenschaft gehalten. Für diese von den griechischen Autoren geschilderte Sitte brachte ein einheimischer Bericht aus Philae wichtige Angaben.[2] Er führte die Zeremonien bei der Inthronisation eines heiligen, aus Nubien bezogenen Falken auf, deren bereits Strabo[3] gedachte. Das Tier galt als die Seele (*ba*) des Rā, wie auch andere heilige Tiere als die Seele des jeweilig in ihnen verkörperten großen Gottes auftreten. Aus Äthiopien oder, wie die Texte sagen, aus Punt bezog man das heilige Tier, da man dort im Süden das Ursprungsland der Sonne suchte. Politische Gründe oder der Gedanke, daß in Äthiopien das wahre Gottesreich fortbestehe,

[1] *Der Tierkult der alten Ägypter* (Der alte Orient XIV 1) Leipzig, J. C. Hinrichs 1912. Vgl. *Archiv* IX S. 482ff., XIII S. 358ff., XIV S. 640f. und die sehr sorgsame Arbeit von Zimmermann *Der ägyptische Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler*, Bonner Diss. Kirchhain N. L. 1912 (Abdruck aus des Verfassers *Die ägyptische Religion* usw., Paderborn 1912). Zahlreiche Notizen über die ägyptischen heiligen Tiere finden sich in dem reichhaltigen Werke von O. Keller *Die antike Tierwelt*, 2 Bde. Leipzig, W. Engelmann 1909—1913.

[2] H. Junker *Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen* in Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes XXVI S. 42ff.

[3] XVII p. 818.

den griechische Berichte von dem Ideallande Äthiopien nahelegen könnten, haben dabei kaum mitgesprochen.

Die Bedeutung des Tierkultes wuchs in der Spätzeit als eine Art Reaktion gegen die in das Land eindringenden fremden Kulte. Außerdem hoffte man an diesen altnationalen Göttern eine Stütze zu finden, nachdem die großen Götter im Kampfe Ägyptens mit dem Auslande versagt hatten. Diese Entwickelung erklärt die große Zahl der aus der Spätzeit stammenden Mumien und Statuetten von Tieren und die vielfache Erwähnung des Kultes bei den Griechen. Die Zahl der in Einzelvertretern oder in ihrer Gesamtheit verehrten Tierarten war sehr groß, sie blieb aber für die meisten Arten auf kleine Bezirke beschränkt. Dabei achtete man bei den als unmittelbare göttliche Inkorporation geltenden Geschöpfen auf bestimmte Kennzeichen, verehrte also eine bestimmte Art. Bei den nur hochgeachteten Tieren spielten genaue zoologische Unterschiede keine Rolle, wie dies vor allem die Mischung ähnlicher Arten in den Tiernekropolen beweist. So fielen die verschiedenen Sperber- und Falkenarten zusammen, Schakal, Hund und der kleine ägyptische Wolf wurden nicht geschieden, usf. Reiche Aufschlüsse in dieser Beziehung brachte vor allem die Fortführung der Forschungen von Lortet und Gaillard[1], welche in systematischer Weise die Tiermumien und, soweit dies angesichts der häufig stark schematisierten Darstellungen möglich war, die Abbildungen zoologisch bestimmten.

Bilder einer Reihe heiliger Tiere fanden sich auf Skarabäen

---

[1] *La Faune momifiée de l'ancienne Égypte* Ser. 5 in *Arch. Mus. Hist. Nat.*, Lyon, Georg 1909; Gaillard *Les Oies de Meidoum* in *Rev. Égypt.* XII S. 212ff. Vgl. *Archiv* XIII S. 358. — Eine Reihe von Vogelarten in den Reliefs behandelte Boussac in *Rec. Trav.* XXXI S. 138f., 180f.; XXXII S. 50ff., 56ff.; XXXIII S. 56ff.; XXXIV S. 163ff.; XXXV S. 56ff.; Weigall in *Ann. Serv. Ant.* XI S. 172f. Wiedemann *Notes on some Egyptian Monuments* § 5 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIII S. 166f. machte auf Uschebtis und Herzenskarabäen aufmerksam, welche heiligen Tieren mitgegeben worden waren.

und anderen Amuletten.[1] Stiftungen für den lebenden und den toten Apis durch den König Nectanebus I. untersuchten Daressy[2] und Spiegelberg.[3] Das Anubistier wurde im wesentlichen für einen Hund erklärt.[4] Amon-Rā erschien auf einer Stele als Widder dargestellt.[5] Widder und Bock besprach Lefébure[6], Stellen, an denen als heiliges Tier von Mendes ausnahmsweise der Bock, nicht der Widder abgebildet wird, Wiedemann[7], Nilpferdstatuen, besonders der ältesten Zeit, v. Bissing[8] und Wiedemann[9], den Falken als Tier des Gottes Horus auf Grund einer schönen Statue im Louvre Bénédite[10], die Schwalbe Newberry[11], den Phönix Türk[12] und Zimmermann.[13] Über die Bestattung von heiligen Sperbern und Ibissen handelten Ostraka aus Kom Ombo.[14] Für die Verehrung des Krokodils war eine

---

[1] A. Grenfell *Les Divinités et les animaux figurés sur les Scarabées* in *Rendiconti Acad. Lincei* XVII S. 135 ff.

[2] *Construction d'un Temple d'Apis par Nectanébo Ier* in *Ann. Serv. Ant.* IX S. 154 ff.

[3] Bei J. E. Quibell *Excavations at Saqqara* (1907/08), Kairo 1909 S. 89 ff.

[4] v. Bissing *Zu den Hundegöttern* in *Rec. Trav.* XXXIII S. 17 f.

[5] Ahmed Bey Kamal *Rapport sur les Fouilles faites dans la Montagne de Sheîkh Saïd* in *Ann. Serv. Ant.* X S. 145 ff.

[6] *Le Bouc des Lupercales* in *Rev. Hist. Rel.* LIX S. 73 ff.; vgl. Burchardt, *Ein saitischer Statuensockel* in Ägypt. Zeitschr. XLVII S. 111 ff.

[7] *Varia* § 12 in Sphinx XVI S. 15 ff.

[8] *Altägyptische Nilpferdstatuetten* in Münchner Jahrb. für Bildende Kunst 1909 S. 127 ff.

[9] *Notes on some Egyptian Monuments* § 9 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIII S. 197 f.

[10] *Faucon ou Épervier, à propos d'une récente acquisition du Musée Égyptien du Louvre* in *Mém. Acad. Inscr. Belles Lettres. Fondation Piot* XVII Nr. 1.

[11] In *Ann. Arch. Univ. Liverpool* II S. 49 ff.

[12] *Phönix* in Roscher Lex. der Myth. III Sp. 3450 ff. (Das klassische Material.)

[13] *Die Phönixsage* in Theologie und Glaube IV S. 202 ff. Vgl. für den ägyptischen Namen Spiegelberg *Zu dem Namen des Phönix* in Ägypt. Zeitschr. XLVI S. 142.

[14] Mitteilung in *Orient. Lit. Zeit.* XVI Sp. 325.

von Spiegelberg[1] edierte Inschrift von Interesse, die Fütterung des heiligen Krokodils stellte ein römisches Mosaik dar.[2] Weitere Besprechungen fanden der Fisch[3], die Kröte[4] und das auf einem saitischen Sarge dargestellte Seepferd.[5]

Als echter Volksglaube hat der Tierkult den Fall der ägyptischen Religion überdauert. Für sein Fortleben im heutigen Niltale geben zahlreiche Volkserzählungen von der dämonischen Natur und der Unverletzlichkeit bestimmter Tierarten Belege.[6] Vor allem die Katzen und neben ihnen die Eidechsen treten in ihnen auf. Letztere sind besonders bemerkenswert, da zwar zahlreiche kleine Bronzesärge das Bild einer Waran-Eidechse tragen, das Tier aber in den Texten keine größere Rolle spielt. Nur gelegentlich wird es als böses Geschöpf dargestellt[7] und scheint als dem Krokodile nahestehend angesehen worden zu sein.[8]

Kultus. Eine neu erschlossene Kapelle zu Abusimbel enthielt im wesentlichen noch ihr altes Inventar an Altar, Obelisken und Statuen und gestattete auf diese Weise Rückschlüsse auf die Art des hier dargebrachten Kultes.[9] Die dem Königskulte

---

[1] *Eine demotische Inschrift von Gebel el-Tarif* in *Ann. Serv. Ant.* X S. 31 ff.

[2] Wiedemann *Notes on some Egyptian Monuments* § 14 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIV S. 300, pl. 35.

[3] Wiedemann *Der Fisch Ȧnt und seine Bedeutung* in Sphinx XIV S. 231 ff., XVI S. 14 f.; vgl. Mahler *Das Fischsymbol auf ägyptischen Denkmälern* in Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. LXVII S. 37 ff.

[4] Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* § 41 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXII S. 125.

[5] Murray *An Egyptian Hippocampus* in *British School Archaeol. Egypt, Hist. Studies* S. 39 f.

[6] Literatur bei Wiedemann in *Anthropos* VIII S. 428. Den Bericht von Legrain, auf den *Archiv* XIII S. 360 hingewiesen wurde, hat Wreszinski *Theriomorphe Vorstellungen im heutigen Ägypten* in diesem *Archiv* XVI S. 628 ff. in Übersetzung wiedergegeben.

[7] Boussac *Sauriens figurés sur les Cippes d'Horus* in *Rec. Trav.* XXXI S. 58 ff.

[8] Vgl. für derartige Vorstellungen Keller *Die antike Tierwelt* II S. 275 f.

[9] Maspero *La Chapelle nouvelle d'Ibsamboul* in Ägypt. Zeitschr. XLVIII S. 91 ff.; Jéquier *Destination de l'autel d'Ibsamboul* in Sphinx XVI S. 109 ff.

in den thebanischen Tempeln der Westseite gewidmeten Räume besprach Maspero.[1] Die früher vielfach als Altäre aufgefaßten Steinwürfel in den ägyptischen Tempeln deutete Jéquier[2] ebenso wie früher Schäfer[3] als Postamente. Kyle hatte gesucht für Ägypten das Brandopfer als nicht vorhanden zu erweisen[4], demgegenüber verwies Jéquier[5] auf Darstellungen der 18. Dynastie, welche die Opferverbrennung deutlich vorführen. Auch Junker[6], der gleichzeitig das Menschen- und Schlachtopfer besprach, hob das Vorkommen des Verbrennens von Opfergaben hervor. Einer der Zwecke der Libationen im Grab- und Tempelkulte war, dem Körper die verlorene Feuchtigkeit zurückzugeben. Wenn eine ähnliche Wirkung vereinzelt der Räucherung zugeschrieben zu werden scheint[7], so ist deren Hauptzweck doch die rituelle Reinigung und Vertreibung der Dämonen. Die Räuchergefäße der Ägypter besprach Wigand[8] in Verbindung mit den sonstigen entsprechenden Gefäßen des Altertums, eine besondere Art des Gerätes erörterte Blackman.[9] Über die Verwendung von Blumensträußen im Kulte äußerte sich Röder.[10]

Die große Inschrift von Abydos, in welcher Ramses II. seine

---

[1] *Notes de Voyage* § 14 in *Ann. Serv. Ant.* XI S. 145 ff.

[2] *Autels ou piédestaux* in Sphinx XVI S. 114 ff.

[3] *Ein Tempelgerät in Ägypten* in Ägypt. Zeitschr. XXXV S. 98 f.

[4] E. Meyer *Gesch. des Altertums*, 2. Aufl. I 2 S. 93 erklärte, daß Brandopfer in Ägypten in der Spätzeit vorkämen, dagegen niemals in den Darstellungen der Denkmäler.

[5] *La Combustion des Offrandes funéraires* in *Rec. Trav.* XXXII S. 166 ff. Vgl. *Märchen vom Schiffbrüchigen* Z. 55 f.; *Ritualbuch der Mut* (Pap. Berlin 3053) pl. 16 Z. 3 in *Hieratische Papyrus aus Berlin* I pl. 49.

[6] *Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkulte der Spätzeit* in Ägypt. Zeitschr. XLVIII S. 69 ff.

[7] Blackman *The Significance of Incense and Libations in Funerary and Tempel Ritual* in Ägypt. Zeitschr. L S. 69 ff.

[8] *Thymiateria* in Bonner Jahrbücher CXXII S. 1 ff.

[9] *Remarks on an Incense-Brazier depicted in Thuthotep's Tomb at El-Bersheh* in Ägypt. Zeitschr. L S. 66 ff. (Die gleiche Auffassung des Geräts bereits Wiedemann und Pörtner *Ägyptische Grabreliefs zu Karlsruhe*, Straßburg i. E. 1906 S. 13 f.)

[10] *Die Blumen der Isis von Philae* in Ägypt. Zeitschr. XLVIII S. 115 ff.

Verdienste um die dortigen Tempel schildert, wurde von Gauthier übersetzt[1] und neu herausgegeben.[2] Das Bruchstück einer Stele, welche einst ein Verzeichnis der Stiftungen Ramses' II. für den Tempel des Amon-Rā zu Karnak enthielt, wurde veröffentlicht.[3] In Koptos fanden sich eine Reihe von Königsdekreten des Alten Reiches, welche den Tempelbesitz und seine Angehörigen gegen die Beamtenschaft und gegen den Pharao selbst schützen sollten.[4] Eine Inschrift der 19. Dynastie berichtete von der Wallfahrt, die ein Priester nach Bubastis unternommen hatte.[5] Eine in den Tempelreliefs häufig sich findende Darstellung zeigt den König, wie er in springenden Schritten der Gottheit sich naht. Er trägt dabei verschiedenartige Zeichen, einen Vogel und ein Bündel Stäbe, oder zwei hohe Vasen, oder ein Ruder, oder eine Geißel und ein zweites Herrschaftsymbol. Kees[6] zeigte, daß hierdurch kein bestimmtes Fest, wie etwa das sehr verschieden gedeutete Sed-Fest gekennzeichnet wurde, sondern daß man nur die Eile des Herrschers betonen wollte.

Eine sehr wichtige Frage bei der Organisation des ägyptischen Kultes ist die nach dem Verhältnis zwischen den eigentlichen Priestern und den im Tempel tätigen Laien. Die Zahl der Berufspriester an den einzelnen Heiligtümern war trotz der großen Zahl der zu vollziehenden Zeremonien gering. Es mußten ihnen daher zahlreiche Laien zur Aushilfe zur Seite treten. Für die Zeit der 12. Dynastie geben die Papyri von Kahun

---

[1] *La grande Inscription dédicatoire d'Abydos* in Ägypt. Zeitschr. XLVIII S. 52 ff.

[2] *La grande Inscription dédicatoire d'Abydos (Inst. Franç. Archéol. Orient., Bibl. d'Études)*, Kairo 1912.

[3] Ahmed Bey Kamal *Rapport sur les Fouilles faites dans la Montagne de Sheîkh Said* § 2 in *Ann. Serv. Ant.* X S. 153 f.

[4] R. Weill *Les Décrets royaux de l'Ancien Empire*, Paris P. Geuthner 1911; Moret *Chartes d'immunité dans l'Ancien Empire* in *Journ. Asiat.* XX S. 73 ff.

[5] Madsen *Un pèlerinage à Boubaste* in Sphinx XIII S 263 f.

[6] H. Kees *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig, J. C. Hinrichs 1912.

über diese Leute Notizen und zeigen, daß sie genossenschaftlich organisiert waren. Neben diesen Tempelgenossenschaften gab es vermutlich andere, welche unabhängig von den Tempeln ihre Sondergottheiten, heilige Tiere usw. verehrten. Auf solche Vereinigungen weisen die griechischen Papyri hin, wenn sie von Kultvereinen in der hellenistischen Zeit[1] sprechen, welche ägyptische Gottheiten, Isis, Pramarres, Hathor, Suchos, Thermuthis, u. a. m. verehrten und jedenfalls in Traditionen aus dem pharaonischen Ägypten wurzelten, in dem solche Kulte mehrfach erwähnt werden.[2] Eine demotische Inschrift berichtete von der Wiederherstellung des Vorhofes der Isis im Tempel von Dendera in der Zeit des Augustus durch eine Kultgenossenschaft.[3] Die Beschneidung der Priester in Ägypten, besonders in späterer Zeit, wurde eingehend besprochen.[4]

Osirislehre. In populärer Form schilderte Reisner ägyptische Begräbnisgebräuche und Unsterblichkeitslehren.[5] Cumont[6] wies auf die Wichtigkeit des Osirisglaubens für die Unsterblichkeitsvorstellungen der römischen Kaiserzeit hin. Die Darstellung der Jenseits-Vorstellungen von Wiedemann[7] erschien in neuer Auflage. Ein Loblied auf das Reich des Todes veröffentlichte Gardiner.[8] In Texten über die Unsterblichkeitslehre glaubte

[1] Mariano San Nicolò *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, München, C. H. Beck 1913. [2] Vgl. *Archiv* XIII S. 360 f.

[3] Spiegelberg *Denkstein einer Kultgenossenschaft in Dendera aus der Zeit des Augustus* in Ägypt. Zeitschr. L S. 36 ff.

[4] P. Foucart *Rescrit d'Antonin relatif à la circoncision et son application en Égypte* in *Journal des Savants* 1911 S. 1 ff.

[5] *The Egyptian Conception of Immortality (The Ingersoll Lecture* 1911), London Constable und Co. 1912. Flüchtig gemalte Szenen aus den Begräbniszeremonien zeigte ein in Theben gefundener Sarg (G. Möller in *Amtl. Ber. Berl. Kunstsammlungen* XXXIII Sp. 195 ff.).

[6] *Les Idées du Paganisme Romain sur la Vie future* in *Ann. Mus. Guimet, Bibl. de Vulgarisation* XXXIV.

[7] *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter*, 3. Aufl. (Der alte Orient II 2), Leipzig, J. C. Hinrichs 1910.

[8] *In Praise of Death: A Song from a Theban Tomb* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXV S. 165 ff.

Moret[1] Andeutungen wirklicher Mysterien zu finden, doch behandeln die Texte nicht diese Lehre selbst als Geheimnis, sondern nur Zauberformeln und vereinzelt Volkskulte, denen der Schein des Geheimnisvollen eine höhere Weihe geben sollte. Wichtig war ein Werk von Budge[2], welches die verschiedenen Anschauungen, die sich an Osiris knüpfen, seine Feste, seine Unsterblichkeitslehren zusammenstellte, durch übersetzte ägyptische Texte belegte und dabei eine Fülle ethnographischer Parallelen, besonders aus afrikanischen Gebieten, verzeichnete. Für die Totenfeiern für Osiris wichtig waren Inschriften der Ptolemäerzeit, welche die Dämonen aufführten, denen während der zwölf Tages- und der zwölf Nachtstunden der Schutz des auferstehenden Gottes oblag, und die Formeln verzeichneten, welche die Totenpriester jeweils zu sprechen hatten, um der Klage der Hinterbliebenen Ausdruck zu geben und dem Gotte Gaben und Schutz zu versprechen, um so seine Auferstehung zu fördern.[3] Weitere Ptolemäertexte ergaben in zwei Rezensionen ein interessantes auf den Gott Thoth zurückgeführtes Dekret, welches die am Osirisgrabe im Abaton auf Bige zu vollziehenden Feiern, die dort geltenden Verbote und Gebote regelte und die klassischen Angaben über die Insel ergänzte und klarer stellte.[4]

Der Isis- und Osiristempel zu Behbêt und seine Inschriften wurden behandelt[5], auf einen bereits in älterer Zeit auftretenden Zusammenhang zwischen Isis und dem Monde hingewiesen[6], eine Darstellung des Anubis als römischer Krieger veröffent-

---

[1] *Mystères Égyptiens* in *Ann. Mus. Guimet, Bibl. de Vulgarisation* XXXVII.

[2] *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 Bde. London, Lee Warner 1911.

[3] H. Junker *Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften zu Dendera, Edfu und Philä* in Denkschriften der Wiener Akademie Philos.-Hist. Kl. LIV Nr. 1.

[4] H. Junker *Das Götterdekret über das Abaton* in Denkschriften der Wiener Akademie. Philos.-Hist. Kl. LVI Nr. 4.

[5] Röder *Der Isistempel von Behbêt* in Ägypt. Zeitschr. XLVI S. 62 ff. Edgar und Röder *Der Isistempel von Behbêt* in *Rec. Trav.* XXXV S. 89 ff.

[6] Wiedemann *Varia* § 7 in Sphinx XV S. 132 ff.

licht[1], Inschriften eines von Ptolemäus Euergetes II. errichteten kleinen Thoth-Tempels gesammelt[2], Thoth selbst und sein heiliges Tier, der Hundskopfaffe, besprochen.[3] Für die Deutung des heiligen Tieres des Gottes Set wurden neue Vorschläge gemacht. Borchardt wies auf Stellen hin, an denen der Schwanz des Tieres als gefiederter Pfeil erscheint[4], doch ist diese Vorführung jedenfalls erst in einer Zeit entstanden, in welcher man den Gott Set als schädliches Wesen ansah und sein Bildnis durch diese Verletzung bei etwaiger Belebung unschädlich machen wollte. In dem Tiere selbst wollten Jensen[5] und Bissing[6] eine Giraffe, Schweinfurth[7] einen Ameisenbär erkennen, welche Geschöpfe die Ägypter sonst aber anders wie das Settier abzubilden pflegen. Newberry[8] dachte an das kaum in Betracht kommende Pinselschwein (*Potamochoerus porcus*), Röder[9] wie die älteren Ägyptologen mehrfach an ein Fabeltier, wofür es aber kaum phantastisch genug für den ägyptischen Geschmack auftritt. Unter diesen Umständen erscheint mir die von mir ausgesprochene Deutung als Okapi immer noch am wahrscheinlichsten. Gerade das frühe Vertreiben dieses Geschöpfes durch die menschliche Kultur erklärt es, wenn es so schnell schematisiert und ver-

[1] R. Paribeni *Divinità straniere in abito militare Romano* in *Bull. Soc. Arch. Alexandrie* III S. 177 ff.

[2] D. Mallet *Le Kasr el-Agoûz* in *Mém. Inst. Franç. Archéol. Orient. du Caire* XI 1909.

[3] Bénédite *Scribe et Babouin* in *Mém. Acad. Inscr. Belles-Lettres. Fondation Piot* XIX S. 5 ff. Eine ähnliche Gruppe wie die hier veröffentlichten, ist in Berlin (besprochen von Erman in *Amtl. Ber. Berl. Kunstsammlungen* XXXIII Sp. 12 ff.).

[4] *Das Sethtier mit dem Pfeil* in Ägypt. Zeitschr. XLVI S. 90 f.

[5] *Okapien og Guden Set* in *Maaneds Magasin* 1909 S. 825 ff.

[6] *Zum Sethtier* in *Rec. Trav.* XXXIII S. 18 f.

[7] *Das Problem des dem Gotte Set geheiligten Tiers* in Berliner Tageblatt 17. Aug. 1913. Für den Ameisenbär vgl. Lortet et Gaillard *La Faune momifiée* II p. 179 ff.; Reisner *Amulets* (Cat. Kairo) pl. 20, wo das Tier im Texte irrig als Sau gedeutet wird.

[8] *Archaeological Notes* in Athenäum 11. Dez. 1909.

[9] *Der Name und das Tier des Gottes Set* in Ägypt. Zeitschr. L S. 84 ff.

schiedenen anderen Tieren, in der Spätzeit bekanntlich öfters dem Esel[1], angeglichen wurde. Einzelbemerkungen zu dem Namen und den Mythen des Gottes Set gaben Bissing[2] und Wiedemann.[3]

Über die besonders in ältester Zeit übliche Zerstückelung und Wiederzusammenfügung der Leichen wurde gehandelt[4] ebenso wie über die spätere Behandlung von Herz und Nieren bei der Einbalsamierung und die religiöse Bedeutung dieser Organe.[5] Von den ägyptischen Seelenteilen wurde der Ka von verschiedenen Seiten[6], vor allem von Maspero[7] besprochen. Die Ba-Seele des gewöhnlichen Menschen gilt als ein Vogel mit Menschenkopf[8], während die Seele des zum Himmel auffliegenden Königs die Gestalt eines Sperbers besitzt.[9] Die Bedeutung des Namens in Ägypten besprach Ballerini.[10] In den Kreis der auch in Ägypten

[1] Mit Eselkopf erscheint er als böses Geschöpf neben Schildkröte, Schlangen und Krokodil auf einem Talisman aus Edfu, publiziert von Daressy *Pierre-Talisman d'Edfou* in *Ann. Serv. Ant.* XII S. 143 f.

[2] *Lesefrüchte* § 40 *Zum Gott Seth* in *Rec. Trav.* XXXIV S. 23 ff.

[3] *Notes on some Egyptian Monuments* § 4 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIII S. 166.

[4] G. Wainwright *The Rite of Dismemberment in Ancient Egypt* in Petrie *The Labyrinth*, London 1912. Daß die Sitte noch in der Spätzeit auftrat, zeigten die Mumien der Perserzeit bei M. A. Ruffer und A. Rietti *Notes on two Egyptian Mummies* in *Bull. Soc. Arch. Alexandrie* III S. 240 ff.

[5] Elliot Smith *Heart and Reins in Mummification* in *Journ. Manchester Orient. Soc.* 1911 S. 41 ff.; Gardiner *Notes on Egyptological Questions* l. c. S. 47, 78, 85.

[6] v. Bissing *Versuch einer neuen Erklärung des Ka'i der alten Ägypter* in Sitz.-Ber. Akad. München Philol. Kl. 1911 Nr. 5; Steindorff *Der Ka und die Grabstatuen* in Ägypt. Zeitschr. XLVIII S. 152 ff.; Spiegelberg *Zu Ka gleich Schutzgeist* in Ägypt. Zeitschr. IL S. 126 f.; Weigall *Miscellaneous Notes* § 11 in *Ann. Serv. Ant.* XI S. 173 (vgl. hierzu Totenbuchvignette zu Kap. 105); É. Guimet *Les Âmes Égyptiennes* in *Rev. Hist. Rel.* LXVIII S. 1 ff.

[7] *Le ka des Égyptiens est-il un génie ou un double?* in *Memnon* VI S. 125 ff.

[8] Vgl. Waser *Über die äußere Erscheinung der Seele* in diesem Archiv XVI S. 336 ff.

[9] Beispiele für diese Vorstellung sammelte Gardiner bei Cumont *À propos de l'aigle funéraire* in *Rev. Hist. Rel.* LXIII S. 208 ff.

[10] *Il nome e la sua importanza nell' Egitto antico* in *Bessarione* V fasc. 103—7 S. 40 ff., 127 ff.

verbreiteten Vorstellung, daß man seine Seele in einem außerhalb des Körpers befindlichen Gegenstande lokalisieren könne[1], gehört die Herzensepisode des Papyrus d'Orbiney, bei der es sich um ein religiöses Motiv, nicht um ein 'Märchen'[2] handelt.

Von der Publikation der Pyramidentexte durch Sethe gelangte der zweite Band zum Abschlusse.[3] Einzelne Stellen dieser Texte wurden von Rusch[4] und in einer von anderen Ägyptologen öfters stark abweichenden Weise von Amélineau[5] behandelt. Die besonders in ihnen mehrfach erwähnte Befürchtung, im Jenseits von Kot und Harn leben zu müssen, erörterte Grapow.[6] Über die Totenbuchtexte des Mittleren Reiches, die sogenannten 'Ältesten Texte', handelte Röder.[7] Wichtige Totenbücher aus der 21. Dynastie, deren Textfassung mit der der 18. Dynastie übereinstimmt, veröffentlichten Naville[8] und Budge.[9] Zahl-

---

[1] Vgl. Capart *Les Palettes en Schiste de l'Égypte primitive* in *Rev. Quest. Scientif. Avril* 1908.

[2] Dies nahm Burchardt *Das Herz des Bata* in Ägypt. Zeitschr. L S. 118f. an. Auf die von diesem erwähnte skandinavische Parallele hat bereits Mannhardt *Zeitschrift für Deutsche Mythologie* IV (1859) S. 250f. hingewiesen. Vgl. auch Renouf *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XI S. 177ff.

[3] K. Sethe *Die altägyptischen Pyramidentexte* Bd. 2, Lief. 5—6, Leipzig, J. C. Hinrichs 1910.

[4] *Zum Bau der Pyramidentexte* in Ägypt. Zeitschr. XLVIII S. 123ff.

[5] *Un chapitre difficile du Livre des Pyramides* in *Journ. asiat.* XI Ser. I S. 1ff.

[6] *Eine alte Version von Totenbuch Kapitel 51/3* in Ägypt. Zeitschr. XLVII S. 100ff.

[7] *Die ägyptischen 'Sargtexte' und das Totenbuch* in diesem Archiv XVI S. 66ff. Anzufügen sind seiner Liste publizierter Exemplare die Särge aus Siut bei Chassinat und Palanque *Une Campagne de Fouilles dans la Necropole d'Assiout* (*Mém. Inst. Franç. Arch. Orient.* XXIV), Kairo 1911 und die oben S. 202 erwähnte Publikation von Budge aus London. Gegen die Bezeichnung 'Sargtexte' spricht, daß auch die späteren Totenbuchtexte häufig auf Särgen stehen, und ein Teil der Hor-hotep-Texte (publiziert von Maspero *Trois Années de Fouilles* in *Mém. Miss. Franç. au Caire* I 2; Cat. Kairo: Lacau *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* I p. 42) an den Grabkammerwänden sich findet.

[8] *Papyrus funéraires de la XXIe dynastie*, Paris, Leroux 1912.

[9] *The Grenfell Papyrus*, London 1912.

reiche Abschriften von Einzelkapiteln des Werkes und verwandter Kompositionen ergaben Särge des Kairener Museums.[1] Behandelt wurden eingehend das 17. Kapitel von Grapow[2] und in vielfach wenig überzeugender Weise von Amélineau.[3] Die thebanischen Kapitel 1B, 48, 125 besprach Grapow.[4] Eine im Jahre 63 n. Chr. niedergeschriebene demotische Übersetzung des 125. Kapitels des Totenbuches, welche interessante Varianten ergab und auf den Ersatz einiger Sondergötter durch große Götter hinwies, veröffentlichte Lexa.[5] Grapow[6] machte auf Stellen aufmerksam, an denen sich der Wortlaut des Totenbuches (Kap. 117—19, 144—47, 179) mit dem des im Mittleren Reiche verbreiteten Zweiwegebuches deckte. Stücke aus dem eine von der Osirianischen Lehre abweichende Jenseits-Vorstellung voraussetzenden Buche von den Toren fanden sich in dem Grabe des Königs Hor-em-heb.[7]

Totenbeigaben. Die wichtigsten unter den Grabbeigaben sind die Stelen, welche abgesehen von dem Namen des Verstorbenen zahlreiche Angaben über das private und öffentliche Leben, Tracht, Geräte, Speisen und Getränke, Beamtentum, die verschiedenen Ausgestaltungen des Totenkultes und die Toten-

---

[1] Cat. Kairo: Daressy *Cercueils des Cachettes Royales*, Kairo 1909; Moret *Sarcophages de l'époque Bubastiste à l'époque Saïte*, Fasc. 1, Kairo 1912 und in dieser Beziehung besonders ergiebig Gauthier *Cercueils anthropoïdes des Prêtres de Montou*, 2 Bde. Kairo 1912. Ferner Clédat *Un Couvercle de Sarcophage anthropoïde de Tell el-Maskhoutah* in *Ann. Serv. Ant.* IX S. 211f. (Kap. 72).

[2] *Das 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuches und seine religionsgeschichtliche Bedeutung*, Diss. Berlin, B. Paul 1912.

[3] *Études sur le chapitre XVII du Livre des Morts dans l'ancienne Égypte* in *Journ. Asiat.* XV S. 395ff., XVI S. 1ff.

[4] *Beiträge zur Erklärung des Totenbuches* in Ägypt. Zeitschr. IL S. 42ff.

[5] *Das Demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek* (Demotische Studien herausgeg. von Spiegelberg Heft 4), Leipzig, J. C. Hinrichs 1910.

[6] *Zweiwegebuch und Totenbuch* in Ägypt. Zeitschr. XLVI S. 77ff.

[7] Sehr schöne Publikation von Th. M. Davis, Maspero, Daressy und Crane *The Tombs of Harmhabi and Toutânkhamanou*, London, Constable und Co. 1912.

götter ergeben. Die Bearbeitung dieses Materials durch Pörtner[1] war für Kultur- wie für Religionsgeschichte sehr ergebnisreich. Über die Opferformel des Alten Reiches gab Sottas[2] einige Bemerkungen, über das Dekret zugunsten des Grabtempels des Amenophis, des Sohnes des Hapu, zu Dêr el Medinet handelte Möller[3], über die Aufstellung von Obeliskenpaaren vor Gräbern[4] und einen kleinen Holzobelisken, in welchem eine wie eine ausgetrocknete Mumie aussehende Ebenholzfigur lag, Bissing.[5]

In den Uschebti-Statuetten sind zwei ursprünglich gesonderte Grabbeigaben zusammengeflossen: die Statuen des Verstorbenen selbst und die seiner Diener in ihren Berufsstellungen. In späterer Zeit wird letztere Bestimmung weit stärker hervorgehoben und bezeichnet man die Statuetten geradezu als Diener des Verstorbenen.[6] Eine weitere Grundlage der Uschebti bildeten Dämonen, welche für den Toten zu sorgen und seiner vor Osiris zu gedenken hatten und die zu den Unterweltgöttern und zu dem Sonnengotte in Beziehung standen.[7] Ein eigenartiges Mittel, um Uschebti-Statuetten gegen die Usurpierung zu schützen, war

---

[1] *Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit* (Studien zur Geschichte des Altertums herausgeg. von Drerup IV Heft 5), Paderborn 1911.

[2] *Quelques Variantes du 'Proscynème' sous l'ancien Empire* in *Rec. Trav.* XXXIV S. 25ff.

[3] *Das Dekret des Amenophis, des Sohnes des Hapu* in Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1910 S. 932ff.

[4] v. Bissing *Lesefrüchte* § 38 *Obeliskenpaare vor Gräbern* in *Rec. Trav.* XXXIV S. 21f.

[5] *Die älteste Darstellung eines Skeletts* in Ägypt. Zeitschr. L S. 63ff.

[6] Spiegelberg *Zu der Bedeutung der Totenstatuetten* in Ägypt. Zeitschr. IL S. 127. Diesen Charakter der Statuetten als 'Ernährer' betonen Mahler *Notes on the funeral statuettes of the ancient Egyptians commonly called Ushabti figures* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIV S. 146ff., 179 und Pierret *The Ushabti Figures* l. c. p. 247.

[7] Wiedemann *Die Uschebti-Formel Amenophis' III.* in Sphinx XVI S. 33ff. — Wachsfiguren der vier Totengenien, die hierbei vor allem in Betracht kommen, kommen mehrfach vor: vgl. z. B. solche des Åmset und Hapi bei Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* § 73 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXV S. 197.

es, den Namen des Besitzers unter der Glasur anzubringen.[1] Der Name war dann für irdische Augen unerkennbar, kennzeichnete aber für Jenseitszwecke die Statuette in genügender Weise.

Neue Formeln von Canopen etwa der 26. Dynastie veröffentlichte Daressy.[2] Von sonstigen Grabbeigaben wurden zahlreiche Opferplatten mit häufig schönen Bildern der Opfergaben[3] und eine lange Reihe von Bootsmodellen[4] herausgegeben. Letztere sollte der Tote in wirkliche Boote verwandeln, um Schiffahrten veranstalten und besonders dem Gotte Osiris in Abydos seine Aufwartung machen zu können.

Magie und Amulette. Auf die schöpferische Kraft des Wortes in Ägypten ging Moret[5] ein. Formeln, durch welche die Götter bedroht wurden, um dem Verstorbenen zu Willen zu sein, stellt Grapow[6] zusammen. Auch in der ägyptischen Medizin war die Zauberformel sehr wichtig, da es sich hier in erster Reihe darum handelte, den die Krankheit erregenden Dämon zu vertreiben. So enthält denn auch der große medizinische Papyrus zu Berlin[7] wesentlich Formeln gegen Dämonen. Spezialformeln für Mutter und Kind[8] und zur Beförderung der Menstruation[9] ergaben andere Texte.

Über die ägyptischen Amulette handelte Wiedemann[10] und

[1] Maspero *Sur une variété de figurines funéraires inconnue jusqu'à présent* in *Ann. Serv. Ant.* IX p. 285 f.

[2] *Canopes à formules nouvelles* in *Ann. Serv. Ant.* IX p. 152 f.

[3] Cat. Kairo: Ahmed Bey Kamal *Tables d'offrandes* 2 Bde., Kairo 1906—9.

[4] Cat. Kairo: G. A. Reisner *Models of Ships and Boats*, Kairo 1913.

[5] *Verbe créateur et révélateur en Égypte* in *Rev. Hist. Rel.* LIX p. 279 ff.

[6] *Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen* in Ägypt. Zeitschr. IL S. 48 ff.

[7] W. Wreszinski *Der große Medizinische Papyrus des Berliner Museums* (Pap. Berlin 3038), Leipzig, J. C. Hinrichs 1909.

[8] *Hieratische Papyrus aus den Kgl. Museen zu Berlin*, III. Heft 2, Leipzig, J. C. Hinrichs 1911. Vgl. Erman *Zaubersprüche für Mutter und Kind* in Abh. Akad. Berlin 1901.

[9] Spiegelberg *Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka* in Ägypt. Zeitschr. IL S. 34 ff.

[10] *Die Amulette der alten Ägypter* (Der alte Orient XII 1), Leipzig, J. C. Hinrichs 1910.

hob hervor, daß bei ihrer Beurteilung diejenigen Gestaltungen auszuscheiden seien, welche nur als Grundlagen für die Erschaffung von Gebrauchsgegenständen, nicht als Zaubermittel dienen sollten. Von Einzelamuletten wurden veröffentlicht und erörtert ein Lotussäulchen mit dem Kapitel 159 des Totenbuches[1], zahlreiche Skarabäen mit heiligen Zeichen[2], die Kopfstütze, die aus einer Vorlage für einen Gebrauchsgegenstand allmählich ein Amulett wurde[3], und mehrere Hypocephale.[4] Das Zeichen des Lebens stellt eine zusammengebundene Schleife, allem Anscheine nach das ägyptische Gürtelband, dar und gehört in die lange Reihe der Knotenamulette. In ihm sah Wünsch[5] mit Recht die Grundlage des Antoniterkreuzes und damit des Wappens der Universität Gießen. Ein Zaubermittel, um einen Dieb zu entdecken, bei dem ein Bild des Ut'a-Auges eine Rolle spielt, schilderte Jacoby.[6] Einen Torso aus Bubastis mit magischen Texten und Bildern, ähnlich denen der Metternich-Stele, veröffentlichte Daressy[7], zwei demotische Horoskope Thompson.[8]

---

[1] Weigall *Miscellaneous Notes* § 8 in *Ann. Serv. Ant.* XI p. 172.

[2] A. Grenfell *The rare Scarabs, etc. of the New Kingdom* in *Rec. Trav.* XXXII p. 113 ff.

[3] Naville *Les amulettes du chevet et de la tête* in Ägypt. Zeitschr. XLVIII p. 107 ff.; vgl. Wiedemann *Amulette* S. 27 ff. Die auf manchen Stücken erscheinende Darstellung der einen Dämon mit Pfeilen erschießenden Neith machte Daressy *Ann. Serv. Ant.* X p. 177 ff. zugänglich.

[4] Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* § 53—54 in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIII p. 106 ff.

[5] *Das Antoniterkreuz* in Hessische Blätter für Volkskunde XI S. 49 ff.

[6] *Ein hellenistisches Ordal* in diesem *Archiv* XVI S. 122 ff.

[7] *Quelques inscriptions provenant de Bubastis* § 2 in *Ann. Serv. Ant.* XI p. 187 ff.

[8] *Demotic Horoscopes* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIV p. 227 ff.

2 Iranische Religion 1900—1910

Von **Edv. Lehmann** in Lund

Das Archiv hat bis jetzt keinen Literaturbericht zur iranischen Religionsgeschichte gebracht; vielleicht ist es nicht zu spät, dieses für die Periode 1900—1910 nachzuholen. Im voraus sei gesagt, daß diese Periode nur wenige größere Werke geschaffen hat. Seit James Darmesteters Tod, seitdem E. W. West seine Pehleviübersetzungen für die Sacred Books of the East beendigte und K. Geldner sich wesentlich der Indologie zugewandt hat, ist kein eigentlicher Führer der Studien aufgetreten; auch war mit Geigers und Kuhns Grundriß der iranischen Philologie, der vor 1900 wesentlich beendigt war, ein relativer Abschluß der Forschungsperiode erreicht.

An Interesse für das Iranische fehlt es jedoch nicht, und gerade die Religionshistoriker wenden sich den iranischen Religionsbildungen eifriger zu als früher; die weltgeschichtliche Bedeutung der persischen Kultur und Religion ist mit dem Fortschreiten der historischen Erkenntnis immer einleuchtender geworden. Besonders deutlich tritt diese durch die Ergebnisse der deutschen Turfanexpedition ans Licht; die Herrschaft des Manichäismus, der Einfluß des Parsismus auf Judentum, Hellenismus und Christentum sind Probleme, die sich immer mehr in den Vordergrund drängen.

Hoffentlich werden diese großen Aufgaben jetzt jüngere Gelehrte auf den Gedanken bringen, sich direkt als Iranisten zu betätigen, so wie es früher Darmesteter, Spiegel und Justi waren und heute noch Mills und Jackson und in der deutschen Wissenschaft

Andreas und Marquart sind. Sonst war es ja immer der Fluch der Iranologie, daß sie als Nebenfach von Sanskritisten (wie Roth, Haug, Geldner) oder von Arabisten (wie Nöldeke und Goldziher) getrieben wurde. Der Fluch ist aber insofern ein unabwendbarer, als das iranische Gebiet immer nur von dem als Indologen und Semitisten Geschulten mit Erfolg betreten werden kann. Solange das Iranische aber auch offiziell als Nebenfach betrachtet wird, kann man nicht gut verlangen, daß junge Menschen es zum Hauptfach wählen und sich bereit erklären, die ungeheuren Schwierigkeiten überwinden zu wollen, die der eigentlichen Forschung im Wege stehen. Noch gibt es aber in Deutschland keine ordentliche Professur für das Iranische (in Oxford besteht seit Jahren eine); keine Zeitschrift, kein Archiv, kein Museum hat sich in Europa iranische Wissenschaft und Kultur zur alleinigen Aufgabe gemacht. Ich bin so hoffnungsfreudig, zu erwarten, daß dieses in absehbarer Zeit geschehen wird, einfach weil es der Sachlage nach geschehen muß.

Glücklicherweise sind indessen die Nachkommen der alten Zarathustrischen Kirche, die Parsigemeinde in Bombay, für ihre Religion und ihre Vorzeit genügend interessiert, um aus der Sache vollen Ernst zu machen. Sie haben z. B. The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion gegründet, und, da die Parsis gewöhnlich sehr wohlhabend sind, der iranischen Wissenschaft bedeutende Geldmittel zur Verfügung stellen können (so z. B. The Parsee Punchayet Fund); sie haben eine selbständige wissenschaftliche Zeitschrift 'Zartoshti' (seit 1904) gegründet und stiften für eigene und europäische Gelehrte, die sich der Erforschung ihrer Religion gewidmet haben, kostbare Festschriften. So erschien im Jahre 1908 ein Spiegel Memorial Volume Papers on Iranian subjects written by various scholars in honour of the Late Dr. Frederic Spiegel. Ed. by J. J. Modi, Bombay, Brit. India Press LXX, 307. Diese Denkschrift für Spiegel enthält nebst Einleitung mit Biographie von Spiegel und Verzeichnis seiner Schriften

37 kürzere Abhandlungen, meist von Parsi-Gelehrten, gemischten, doch wesentlich religionsgeschichtlichen Inhalts. Als besonders wertvoll sind hervorzuheben: Nr. 8. P. B. Desai Iranian mythology, ein genaues Verzeichnis über indo-iranische Namen und Mythen. 9. E. S. D. Bharucha On the accurate pronounciations of the Avesta (die traditionelle Aussprache der Parsis). 10. E. Wilhelm Analogies in Iranian and Armenian Folklore. 14. R. F. Gorvala The Immortal Soul (die Psychologie der Pehlevischriften). 23. L. H. Gray Māoṇha gaocithra 'Über den Samen des Stiers im Monde', über das Prinzip der Fruchtbarkeit, das einerseits als Tau erklärt, andrerseits mit Haoma (Soma) identifiziert wird. 26. G. C. O. Haas An Avesta Fragment on the Resurrection. (Fr. W. 4.) 29. E. M. R. Unvala A Few Parsee Festivals. 30. R. E. Sanjana What is the first principle of things according to Zarathustrain doctrine? (Charakteristisch für den Rationalismus der modernen Parsis: von ihrer Religion wird hier behauptet, daß sie ganz genau mit der okzidentalischen Wissenschaft stimmt.) 32. A. W. Jackson A historical Sketch of Ragha. Endlich eine sehr willkommene etymologische Untersuchung von ahurischen und ahrimanischen Wörtern von L. Frachtenberg (Nr. 36).

Auch dem größten der Parsi-Gelehrten, dem im Jahre 1898 verstorbenen Hohenpriester der Bombay-Gemeinde Behrāmji Sanjāna zu Ehren wurde eine Festschrift nach seinem Tode von der Gemeinde gestiftet, nämlich: Avesta, Pahlavi and ancient Parsee (?) Studies in honour of the late Shams-ūl-Ůlama Dastar Peshotanji Bahramji Sanjana (Lpz. 1904). E. W. West hat in einer kurzen Einleitung sein Lebenswerk und seine Verdienste ins schönste Licht gestellt: 'In most cases he has been the most advanced pioneer in his translations, well in advance of grammars and glossaries; it is doubtful whether any one could have done better at the same period'. Sein Hauptwerk, die Ausgabe und Übersetzung der Pehlevischrift Dīnkard, wird nach seinem Tode von seinem Nachfolger Dastur Darebji fort-

gesetzt. Die Festschrift enthält neben Übersetzungen von Geldners 'Avesta-Litterature' im 'Grundriß' und von Justis Zarathustra in den Preuß. Jahrb. 88 eine Reihe Originalarbeiten von europäischen Iranisten. Zunächst Textausgaben und Versionen: 'The Pahlavi Jamasp Nāmak' teils in Pehlevitext nach einer Handschrift des Behramji Sanjana, teils in korrigierten Pāszend nach Haugs MS. Nr. 7 — alles von West selbst besorgt. Derselbe bringt eine Transkription und Übersetzung von Pehlevi Jasna 32 und (im Appendix II) die erste Serie vom Pehlevi-Text des Zâd-sparam. Casartelli gibt ein Dinkart-Fragment (III 9) im Anschluß an seinen Beitrag zu den Mélanges Charles de Harlez (Leiden, Brill 1896, 41—43), wo er eine Übersetzung des ersten Teils des Dinkart gebracht hatte; Geldner eine Übersetzung von Vendidad XVIII samt einer Deutung von Jasna 10, 14, wo er nunmehr *vârema* liest und als Herz *(hrd)* 'Inneres' übersetzt; die früheren Übersetzungen, auch Geldners eigene, waren unbefriedigend. Ebenso bringt Jackson eine neue Deutung von Js. 50, 7. Paul Horn brachte Inschriften aus Sasanidischen Gemmen und eine Deutung der Behistun-Inschrift; die letztere wird im Appendix I von einem 'Admirer' gedeutet. Mills weist durch eine Übersetzungsprobe die Ähnlichkeit der Gātha- und Sanskritsprache nach. Geiger gibt eine kurze Beschreibung der iranischen Hindukush-Dialekte Munjâni und Yûdgha. Kuhns Nachweis, daß die in Yāskas Nirukta 2, 2 erwähnten Kambodja Iranier waren, und zwar Zoroastrier, die schädliche Tiere (*khrafstra*) töteten, ist für die Verbreitungsgeschichte des Parsismus interessant. E. Wilhelm gibt eine übersichtliche Beschreibung der Parther und Gray Beiträge zum Avestischen Kalender, wesentlich Übersetzungen von Chrysosokkes und anderen einschlägigen Texten, die alle das persische Jahr auf 365 ($12 \times 30 + 5$) Tage setzen und ferner von Schaltmonaten und Schaltjahren sprechen.

Wir gruppieren die weitere Literatur nach dem Inhalt ohne Rücksicht auf die Zeitfolge.

Unter den enzyklopädischen Arbeiten sei auf einzelne Artikel in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics (seit 1908, bis jetzt 5 Bände bis Art. Fichte) aufmerksam gemacht. Die meisten Iranisten geben diesem Werke Beiträge: In Bd. I z. B. Cumont Anāhitā; Edwards Altar; E. Lehmann Ancestor worship; Söderblom Ages of the world; Jackson Ahṛiman, Amesha Spentas; Mills Ahuna Vairya; Gray, Abandonment and exposure; Achaemenians. In Bd. II: Söderblom Ascetism; Jackson Avesta; Gray Calendar; Mills Barsom; Modi Birth; Casartelli Celibacy; Söderblom Communion with the Deity; Lehmann Communion with the dead; Gray und Modi Childern; Casartelli Charms and amulets. Eine Übersicht über die Verfasser der Artikel findet sich vorn in jedem Band. — In 'Die Religion in Geschichte und Gegenwart' (seit 1909) schreibt Geldner die Artikel über Zarathustrisches; Hauptartikel 'Avesta' und 'Perser, Parsismus' (mit Hinweisen auf die anderen Artikel).

Von allgemeinen Geschichtswerken, die den Parsismus behandeln, berührt Ed. Meyers Geschichte des Altertums I 1, 2 (2. Aufl., 1909, Stuttgart, Cotta) nur punktuell die zoroastrische Religion; er geht hier überall von der Voraussetzung aus, daß Zarathustra als historische Person und zwar als Gründer der Avestatheologie zu betrachten ist. Dagegen enthält Bd. III (1901, Das Perserreich und die Griechen) eine sehr treffende Skizze der religiösen Verhältnisse unter den Achämeniden, besonders der Entwickelung des Polytheismus und der gegen fremde Kulte (z. B. den jüdischen) erwiesenen Liberalität. Über den Zeitpunkt des Auftretens der Zarathustrischen Religion siehe unten S. 247. J. O. Prášek widmet in seiner Geschichte der Meder und Perser (I, II. Gotha, Perthes, 1906—10) der Frage nach Dareios' Verhältnis zur Zoroastrischen Religion ein Kapitel (Bd. II, Kap. XI, § 33), in dem er, nach Casartellis Vorgang, die Religion des ersten Achämeniden aus den Inschriften herauszulesen versucht. Er schildert das 'arische

Gesetz' des Dareios als ein Rückgreifen auf den altarischen Naturkultus, das als eine Reaktion gegen das rein Formelle des medischen Magismus auftrat. Auch der Magismus wird (S. 116—117) als ein Naturkult (Feuerkult, chthonischer und Schlangenkult) beschrieben. Mit der Avestareligion haben diese Konstruktionen, die das Material sehr frei verwerten, nichts zu tun; der Verfasser scheint auch geneigt, die Avestatheologie in eine spätere Periode zu verlegen, jedenfalls will er die Zoroasterlegende auf das Ende des 5ten vorchr. Jahrh. datieren und überhaupt die Gestalt des Zarathustra aus der Geschichte verweisen (cf. 123—124); er argumentiert bei diesen Behauptungen aus dem Schweigen der Inschriften und der altgriechischen Geschichtsschreiber und läßt das Avesta selbst als angeblich späteres Erzeugnis außer Betracht. (S. die Rezensionen von Jackson Am. hist. Rev. 16, p. 102—4; Sanda Wochenschr. f. klass. Phil. 27, Sp. 1361—63; Houtsma Museum Leiden 17, S. 338—40; Hommel Berl. phil. Wochenschr. 29, 756—59; Hoffmann-Kutschke Rec. d. trav. 32, 1895; Glotz Rev. hist. 101, p. 134; vgl. ferner Ed. Meyers Replik gegen Prášek, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 42, 22: „den ursprünglichen Ausgangspunkt der arischen Bewegung im heutigen Armenien zu suchen — was eine für den Verfasser eines Spezialwerkes über die ältere iranische Geschichte geradezu erstaunliche Unkenntnis der Tatsachen zeigt".)

Zu A. Hoffmann-Kutschkes vielumstrittener Schrift 'Die Wahrheit über Kyros, Dārajawausch und Zarathuschtra', Stuttgart, Kohlhammer, 1910, vergleiche die ausführliche scharfe Kritik von F. H. Weißbach, ZDMG 63, 830—46 (dagegen E. Herzfeld, ebenda 64, S. 63 f. und F. Bork 64, 569—80; vgl. wiederum Weißbach, ebenda 67, 271 ff.). Sie ist von temperamentvoller Polemik so stark durchsetzt und bespricht so vielerlei auf einmal, daß es kaum möglich ist, den Faden der Darstellung festzuhalten. Wo die Wahrheit auf einem Titelblatt prangt, hat sie sich häufig auch dadurch erschöpft und

ist im Buche selbst spärlicher vertreten. Als Probe der Resultate sei S. 16 hingestellt: „Mit der Tatsache, daß Wištāspa der jüngeren Linie der Achämenidenkönige angehört, wie das Avesta es bezeugt und die Keilinschriften, ist aber auch gegeben, daß der Wištāspa, Vater des Sfentadata (neupers. Isfendiar), der Wischtaspa der Keilinschriften, der Vater des Dārajawausch ist und daß Sfendata Name des Dārajawausch ist und sein muß.“ Als Beispiel seiner Methode diene S. 29: „Da Indien vom Ausgangspunkte der Indogermanen (Europa) weiter entfernt ist als Iran, so muß auch aus diesem Grunde sowohl Religion wie Sprache schon des alten Indiens weniger ursprünglich sein als Religion und Sprache Altirans, abgesehen davon, daß das Alter der Veden, selbst des Rigveda ein sehr geringes.“ ist Über die 'arische Bewegung im Iranismus' schreibt G. Hüsing Die iranische Überlieferung und das arische System (Mythol. Bibl. II, 2. Heft, Leipzig, Hinrichs 1909; rezensiert von Hoffmann-Kutschke, Rec. d. trav. 32, 187—89 und E. Siecke Or. L. Z. 1910, 165—167). Hüsing, der die alt-indogermanischen Mythen für Mondmythen hält, beschreibt in diesem Geiste die vorzarathustrische Religion der iranischen Arier. Nach zwei einleitenden Abschnitten über das arische System untersucht er philologisch die iranische Überlieferung, um sich in einem 4. Hauptabschnitt dem Keresaspa- (Kṛsaaspa-) Mythus vom Schlangentöter zu widmen. Er führt alle iranischen Schlangentöter auf diesen einen zurück, dessen Mythus er als Mondmythus deutet. Dieses sei der eigentliche Körper der iranischen Religion, Zarathustras viel spätere Lehre wird als lauter Abstraktionen bezeichnet, die zum iranischen Volkstum keine Beziehung habe. Zarathustras Name deutet Hüsing (Der Name Zarathustra, O. L. Z. 8, Nr. 3) als Trankopfer = Staude = Haoma, — jedenfalls ein sehr ironischer Name für einen Mann, der von diesem Gewächs und Getränk nichts wissen will. Seine Mond-Theorie hat Hüsing in Kürze im A. R. W. IV, 349—357 'Iranischer Mondkultus' dargelegt.

J. P. Kapadia History of the rise and fall of the Parsi Empire from the remotest times up to its subversion by the Arabs vol. 1, Bombay 1906, ist von R. P. Karkaria in As. qu. Rev. 24, 195—98 rezensiert. J. Marquarts grundgelehrte Untersuchungen zur Geschichte von Eran, deren zweiter Teil im Supplementband X des „Philologus“ 1905 erschien, beschäftigen sich durchweg mit profan-historischen und geographischen Fragen. Das Kapitel „Die Namen der Magier“ bringt nur späten legendarischen Stoff über die heiligen drei Könige; im Stück 6 „Die Chronologie des Kambyses und der Lügenkönige und der altpersische Kalender“ kommt der Verfasser auf die religiösen Motive des Magiermordes und der Tat des Dareios zu sprechen. „Er fühlte sich ohne Zweifel als ein neuer Frēdūn, welcher dem in Gaumātā wiedererstandenen Drachen Dahāka, der Verkörperung aller Ungesetzlichkeit und Gewalttat, den Kopf zerschmetterte. Freilich erschien Gaumātā seinen Standesgenossen, den Magiern, in ganz anderem Lichte. Ihnen war er der Vorkämpfer für die reine Mazdalehre, wie sie die Magier Mediens weiter ausgebildet hatten, und im Kampfe für diesen Glauben war er als Märtyrer gefallen (S. 136). Seiner Vorstellung von der Bedeutung der Tat entsprechend wählte Dareios mit Bedacht den altpersischen Neujahrstag zur Ermordung des Usurpators, nämlich den Tag, an dem das Ungeheuer erschlagen worden war.“ Das Mihragānfest als ehemaliges Neujahrsfest wird S. 132—36 im einzelnen besprochen und beschrieben. Bei der näheren Besprechung des altpersischen Kalenders tritt Marquart für dessen volle Abhängigkeit vom babylonischen ein. „In der Tat entsprechen den altpersischen Monatstagen der Behistūninschrift an den wenigen Stellen des babylonischen Textes, an denen die Datumsangaben erhalten sind, stets die gleichen Tage des dem altpersischen substituierten babylonischen Monats. Da nun das babylonische Jahr gleich dem altgriechischen ein gebundenes Mondjahr mit abwechselnd 29 und 30 Tagen war“ (das von Herodot I, 32 erwähnte persische Jahr

von 12 mal 30 Tagen hat es in Wahrheit nie gegeben, vgl. S. 203—204), „das alle paar Jahre durch Einschiebung eines ganzen Monats mit dem Sonnenjahre ausgeglichen wurde, so daß sein Beginn immer wieder auf das Frühlingsäquinoktium zurückwich, so war eine solche Übereinstimmung der persischen mit den babylonischen Monaten selbstverständlich nur möglich, wenn die Perser auch das ganze Schaltsystem der Babylonier übernommen hätten. Dieses kann aber keinesfalls einfach und allgemeinverständlich gewesen sein, da es bis heute nicht gelungen ist, die für dasselbe gültigen Regeln aus den Texten abzuleiten. Es war also unzweifelhaft schwierig zu handhaben, und daraus würde von selbst folgen, daß die Perser für die Regelung ihres Kalenders fortdauernd von den sternkundigen Babyloniern abhängig blieben" (S. 192).

Von weiteren Arbeiten zur allgemeinen persischen Geschichte sind zu bemerken: F. C. Andreas Über einige Fragen der ältesten persischen Geschichte (Verh. 13. orient. Kongreß S. 93 bis 99), besonders über die Nationalität des Kyros. J. Wells The persian friends of Herodotus, Journ. of Hellenic Studies 27 p. 37—47. Arthur Christensen Det mediske Dynasti hos Herodot og Ktesias (Nordisk tidsskrift f. filologi, 3 Räkke 19, 89—101). Ders. L'empire des Sasanides; le peuple, l'état, la cour (Det kgl. danske Vidskbs. Selskabs Skr. 7 Räkke hist. filos. afd., Köbenhavn 1907, 120 p.), das in gefälliger Darstellung, auf Grund selbständiger Forschungen, ein gutes Bild der sasanidischen Kultur gibt. — E. Sachau Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreiche (Mitt. d. Seminars f. orient. Sprachen in Berlin X 2 S. 69—95) bringt höchst interessante Aufschlüsse über die Toleranz vor und im Islâm; über sasanidische Toleranz besonders S. 72—73: „Das Christentum ist zu allen Zeiten der Sasanidenherrschaft toleriert worden, selbst in den Zeiten der heftigsten Verfolgung. . . Unter den Augen der Regierung hat sich das orientalische Christentum in der Reichshauptstadt in den Synoden von 410 und 420

seine Verfassung gegeben. . . Aphraates verfaßte seine Homilien zur Zeit der ärgsten Christenverfolgung unter Sapor II., läßt aber durch nichts erkennen, daß nicht der christliche Gottesdienst zu seiner Zeit ungestört und in gewohnter Weise ausgeübt worden sei. . . Es ergibt sich als wahrscheinlich, daß die Sasanidenkönige nach dem fehlgeschlagenen Versuche Sapors II. von der Ausrottung oder Bekehrung der Christen zum Magismus als von einem aussichtslosen Beginnen Abstand genommen haben."

Allg. Literaturgeschichte. Neben den literaturgeschichtlichen Abschnitten im Grundriß der iranischen Philologie von Geldner, West, Nöldeke und Horn, die schon früher erschienen waren, steht P. Horns Geschichte der persischen Literatur (Leipzig, Amelang 1900), die in einer für den Nichtfachmann berechneten Kürze und in gefälliger Darstellung der Avestaliteratur eine geschmackvolle Auswahl übersetzter Textstücke bietet. Das Hauptwerk auf dem Gebiete der späteren persischen Literatur ist E. G. Browne A literary history of Persia, London 1902: in der Tat eine persische Geschichte, die über alle Hauptbegebenheiten der geistigen Entwickelung ein festes und klares Wort spricht. Bezüglich des Awesta verhält Verfasser sich wesentlich referierend; von der sasanidischen Periode tritt Browne als selbständiger Kenner auf und gibt meisterhafte Skizzen von der Kultur der Sasanidenzeit, dem Manichäismus, Mazda und dem Sufismus.

Reisewerke, Ausgrabungen, Archäologisches. Eine erfreuliche Reisebeschreibung ist die von A. V. Will. Jackson (Persia past and present, N. J. Macmillan 1906, 471 p.). Wenn ein so allseitiger Iranist Persien bereist, wird er vieles bemerken und erzählen können, was anderen Reisenden entgeht. Seinem Tagebuche folgend, ergeht er sich in gelehrte Digressionen bald über ältere, bald über neuere religiöse Verhältnisse (z. B. über den Babismus). Ein ganzes Kap. (VII.) widmet er dem „Zoroaster and the Avesta". Jackson verläßt sich bekanntlich sehr auf die antike und persische Tradition über Zarathustras Leben, und er hatte seinen

Reiseplan sozusagen nach diesem Standpunkt zurechtgelegt ('I used my own volume on the Prophets life as a sort of handbook for my journey' S. 69). Deswegen hat er sich mit Vorliebe auf dem angeblichen Geburtsort Zarathustras, Urumiah aufgehalten und hier Ausgrabungen unternommen; in Kanzavar hat er einen Anahitatempel untersucht. Dem zarathustrischen Gottesdienst in Shiraz und Yezd hatte Jackson Gelegenheit beizuwohnen; er beschreibt auch Hochzeits- und Bestattungsgebräuche aus diesen Gegenden, — überall hat der Beobachter sein literarisches Wissen zur Hand und belebt und erklärt das Gesehene durch das Gelesene. Beigegeben sind viele gute Illustrationen nach photographischen Aufnahmen. Ferner hat Jackson aus seiner Reise in Indien in Journ. Amer. or. Soc. 21, 321 über eine Yasna- und eine Navjot-Zeremonie berichtet, die er dort erlebte; dabei beschreibt er gleichzeitig Sanjan, die erste Heimat der Parsis in Indien.

Ella C. Sykes Persia and its people, London, Methuen 1910, bietet wenig Stoff von antiquarischem Interesse. Merkwürdig ist die Beschreibung der persischen Frauen und ihres elenden Loses, weil die Perser sich sonst immer durch Ehrung der Frauen auszeichneten und weil bei mehreren von persischer Kultur berührten Stämmen (z. B. im Kaukasus) noch immer Spuren von diesem Vorzug nachzuweisen sind. Hugo Grothes 'Wanderungen in Persien; Erlebtes und Erschautes' ist von M. Hartmann in Orient. Archiv 1 p. 223 ff. besprochen. Nicht zugänglich waren mir J. Adams Persia by a Persian: Personal experiences of manners and customs and social life in Persia, London, Stock 1906, 536 pp. und Nweeya S. Kasha Persia, the land of the magi or the home of the wise men; a description of Persia from the earliest ages to the present time. 3th ed. 1907, Harrasowitz. — Die archäologischen Arbeiten im persischen Boden waren wesentlich von der großen Morgan-Expedition absorbiert, deren Arbeiten teils in den offiziellen Berichten (Délégation en Perse, Mémoires publiées sous la

direction de J. de Morgan), teils in Einzeldarstellungen wie J. de Morgan Les travaux de la délégation scientifique en Perse und desselben L'histoire de l'Elam d'après les materiaux fournis par les fouilles en Perse (Rev. arch. 40, p. 149—71); C. Fossay Les fouilles de la délégation Française en Perse, Journ. des Savants 1904; A. Huart Les résultats linguistiques de la mission de Morgan en Perse (Verh. 13. orient. Kongr. S. 117f.); F. v. Andrian Die französischen Ausgrabungen in Elam 1897 bis 1902 (Corresp. Bl. d. Gesellsch. f. Anthropol. 33 S. 100—105) veröffentlicht sind.

Inschriften und Verwandtes. L. Mills The stone sculptured texts and the manuscripts of old Persia; their harmony and authority (As. quart. Rev. 28); F. Sarre und E. Herzfeld Iranische Feldreliefs, Aufnahme und Untersuchung von Denkmälern aus alter und mittelpersischer Zeit, Berlin, Wasmuth 1910; F. H. Weißbach Über die Inschriften des Darius Hystaspes von Nakš-i-Rustam, Leipzig, Teubner 1910; F. H. Weißbach und W. Bang Die altpersischen Keilinschriften in Umschreibung und Übersetzung, Leipzig, Hinrichs 1908; Hoffmann-Kutschke Die altpersischen Keilinschriften des Großkönigs Dārajawaush bei Behistūn, Stuttgart, Kohlhammer 1909, rez. von Prášek, Glob. 96 S. 81; L. Mills Behistūn (Hasting's Encyclop. Relig. Ethics II 450—54). Die Deutung der wenigen und leichtverständlichen altpersischen Keilinschriften steht ja im allgemeinen fest; der Akribie der Herren Weißbach und Bang verdanken wir jetzt eine abschließende Bearbeitung, die die früheren Ausgaben und Übersetzungen von Spiegel und Oppert ablöst. Für eine Erweiterung des inschriftlichen Materials haben Sarre und Herzfeld gesorgt. Zum Schluß sei auf die numismatische Arbeit des inzwischen verstorbenen Theodor Bloch Die Zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kūsana-Könige (ZDMG 64, 739—44) aufmerksam gemacht.

Textausgaben: Awesta, Pehlevi, Pâzend etc. Sanskrit. An den Texten ist in unserem Dezennium sehr fleißig gearbeitet

worden. Auf neue Awestatexte ist ja leider kaum mehr zu hoffen; die Arbeit muß sich hier auf neue Ausgaben und Emendationen der Texte beschränken, die indessen durch das immer stärkere Heranziehen der Pehlevitexte neue Folie erhalten. Eine umfassende Arbeit von dieser Art ist L. Mills The Yasna of the Avesta, a study of Yasna I with the Avesta Text in reconstructed edition, the Pahlavi Text edited with all the variants in its original character and in transliteration, the lather re-edited from ZDMG 1903, also with the Sanscrit and Persian texts in transliteration, with translations of the Pahlavi text into English as here first offered, the Avesta text having been translated into English in S. B. E. 1887, Leipzig, Brockhaus 1910. Zwei *Vendīdād*-Ausgaben verdanken wir gelehrten Parsis: The Vendīdād, a new edition prep. by E. E. K. Antia, Bombay 1901 III, und *Vendīdād* Avesta Text and Pahlavi translat., commentary and glossary index by H. Jamasp und M. M. Gandevia I—II, Bombay 1907. H. Goodwin Smith bringt im A.R.W. VI eine scharfe Prüfung der das Bekenntnis *Honover* überliefernden Texte. N. N. Dhalla The Nyaishes or Zoroastrian litanies; Avestan text with the Pahlavi, Sanscrit, Persian and Gūjarāti versions, Columbia Univ. Indo-Iran Series VI 1908. Zahlreicher sind die Leistungen auf dem Gebiete der Pehlevitexte. Nur die wichtigsten seien hier erwähnt. Die grundlegende Ausgabe von *Dinkard* von Peshotan Dastur Behramje Sanjana erreichte den Band XI im Jahre 1910; die Bände 8—9 (1897—1900) wurden mit gebührender Anerkennung besprochen von E. W. West im Journ. of Am. or. Soc. 1901 p. 154ff. In den Pahlavi Text Series (vol. III) erschien die Faksimileausgabe *Bûndahishn*, von Anklesaria besorgt (Bombay Brit. Ind. Press 1908). — Persian texts relat. to Zoroastrianism *Saddar Naṣr* and *Saddar Bundehesh* ed. by E. B. N. Dhabar (Bombay Brit. India Press 1909). — *Pazend texts* collected and collated by E. E. K. Antiâ, Bombay 1909. — A. Freimann Pandnamah i Zaratušt (WZKM 20). — Dazu kommt eine Reihe von

Pehlevi-Übersetzungen und Kommentaren. Den Pehlevi Yasna hat Mills allmählich ediert in ZDMG, nämlich X—XIII in Bd. 56, XIV—XIX Bd. 57, LV—LVI und LVIII—LXII Bd. 60; LXX (Sp. LXIX) Bd. 64; ferner Yasna I in Muséon Bd. 7 und LVII—LXI in J.R.A.S. 1906. — M. B. Davar The Pahlavi version of Yasna IX ed. with the collation of mss. a literal translation into English, London 1904. Kánga The Pahlavi Vendīdād with English notes, Bombay 1901. — Sanskritversionen: Collected Sanscrit writings of the Parsees ed. E.S D. Bharūcha I. Khorda-Avesta (Parsee Panchayet Funds, Bombay 1904).

Lexikalisches und Grammatisches. Auf lexikalischem Gebiete ist zunächst das Erscheinen von F. Bartholomaes Altiranischem Wörterbuch, Straßburg 1904, als eine erfreuliche Begebenheit zu notieren, um so viel mehr, als man sich bis jetzt mit Justis gänzlich veraltetem Handbuch der Zendsprache (1864) behelfen mußte. Bartholomae verfügt über den gesamten Sprachschatz des großen iranischen Gebietes und stellt die Awestasprache auf ihren eigenen Boden, behandelt sie nicht, wie es noch immer besonders bei den deutschen Philologen vorzugsweise geschah, durch das Medium des Sanskrit. Dadurch hat er eine Mannigfaltigkeit von Wortbedeutungen erschlossen, die zum Verständnis des Awesta beigetragen haben. Dieses gilt vor allem dem Sachlichen oder Dinglichen, was besonders dem Vendīdād zugute kommt und die Texte über den scheinbaren Unsinn früherer Deutungen zu einem wirklichen Sinn geführt hat. Wo König Yima noch nach Darmesteters Übersetzung Vend. 2, 10 die Erde „mit einem Ring preßte und einem Dolche bohrte", um sie auszudehnen, sieht man ihn jetzt sie mit einem Pfeil und einem Pferdestachel, ganz nach Art des seine Herde treibenden Nomaden zum Fortgang anspornen u. a. m. Man wird an allen derartigen Stellen durch Wulffs Übersetzung (s. u.) am besten von der großen Veränderung einen Eindruck bekommen. Weniger bedeutet das Wörterbuch für die

theoretischen Teile des Awesta, besonders für das Verständnis der Gāthas. Die Theologie des Awesta versteht man durch bloße Wort- und Formenkenntnis so wenig, wie ein bloßer Philolog das Neue Testament verstehen würde. Bartholomae ist kein Awestatheologe, und seine Gāthaübersetzung (s. u.) hat uns die alten Hymnen und Lehrgedichte des Awesta nicht wesentlich klarer gemacht. Sehr hat Bartholomae den Gebrauch seines Buches erschwert durch die viel zu detaillierte Transkription der Awestaworte und noch mehr durch die unergründliche lexikalische Ordnung der Wörter; schon seine Grammatik im Grundriß der iranischen Philologie erliegt ihrer Unüberschaulichkeit, noch erdrückender ist dieser Nachteil in einem Lexikon, dessen erste Pflicht doch sein muß, übersichtlich zu sein. L. H. Mills 1902 erschienener Dictionary of the Gāthic Language of the Zend Avesta, Leipzig Brockhaus, rez. von H. Hübschmann L. Z. 1904, 165 a f., A. Meillet Revue crit. 1904 II, 390, ist weniger ein eigentliches Wörterbuch als eine lexikalisch geordnete Kommentation der Gāthas, ist aber ein Thesaurus von Beobachtungen, der durch die tiefe Vertrautheit des Verfassers mit den Pehlevikommentaren um so wertvoller wird. K. E. Kangas An English Avesta Dictionary, Bombay 1909 ist mir unbekannt; A. Meillet hat es rezensiert Journ. Asiat. Sér. X T. 15 p. 373 f.; H. C. Tolman Ancient Persia Lexicon and the texts of the Achaemenidian inscriptions ist rezensiert von Weißbach ZDMG 63, 828—30. Die Awestischen Lesebücher von H. Reichelt Awestisches Elementarbuch Heidelberg, Winter 1909 (rez. v. A. Meillet Journ. Asiat. 1909 p. 536—56) und E. Sh. D. Bharucha (Lessons in Avesta I—II, Bombay 1907—1908, (Harrasowitz) wie des letzteren Lessons in Pahlavi Pâzend I (Bombay, Leipzig 1908) seien hier nur nebenbei erwähnt Reichelts Buch ist als praktisches Hilfsmittel sehr zu empfehlen, enthält nur etwas zuviel für den elementaren Gebrauch. Zur Transkription und Phonetik hat Bartholomae in seinem 'Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen' (WZKM 24)

beigetragen; viel wichtiger sind aber auf diesem Gebiete die letzten Arbeiten von F. C. Andreas, vor allem sein 'Die dritte Gāthā des Zaråtuštro (Josno 30), Versuch einer Herstellung der älteren Textformen nebst Übersetzung' I (G. G. N. phil.-hist. Klasse 1909 S. 42—49). Andreas unterwirft die bisherige Lesung der Awestaschrift einer tief einschneidenden Kritik und mißt mehreren Schriftzeichen einen ganz neuen Lautwert bei; er sucht überhaupt den Rückweg vom überlieferten Awestatext zu dem in aramäischer Schrift geschriebenen Text der Arsacidenzeit zurück. Daß ein so kritisch vorsichtiger Philologe wie J. Wackernagel sich diesem kühnen Unternehmen angeschlossen hat (siehe Andreas und Wackernagel in Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. 1911 S. 1f., wo die Prinzipien erörtert werden), spricht für dessen Bedeutung sehr; in der Tat ist auch durch das Zusammenarbeiten dieser Männer viel Einleuchtendes zutage gebracht, das jeder Awestaforscher mit Dank aufnehmen wird, z. B. daß der bis jetzt *Apaoša* genannte Dämon der Dürre *Apavr̥tra* zu lesen ist, eine Lesung, die uns auch anderswo über das schwierige *š* in angenehmer Weise hinausbringt. Hoffentlich wird bald eine Reihe von Texten in der neuen Umschreibung den ungeduldig wartenden Iranisten gebracht werden.

Zur Pehlevi-Grammatik hat E. Blochet wertvolle Beiträge gegeben, Etudes de grammaire pehlevi (Rev. de linguistique vol. 36, 37). J. Scheftelowitz bringt in seinen Altiranischen Studien (ZDMG 57) Beiträge zur Syntax des Awesta, altiranische Etymologien und semitische Lehnwörter (*magu* als assyr. Lehnwort gibt dem Verfasser Anlaß zu einer interessanten Digression über den babylonischen Charakter des altmedischen Magismus, S. 168—169).

Von Übersetzungen des Awesta sind zunächst da die schon charakterisierten Arbeiten von Chr. Bartholomae (Die Gathas des Avesta, Zarathustras Verspredigten, übersetzt Straßburg 1905) und Fritz Wolff (Avesta, die heiligen Bücher der Perser,

übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomaes altiranischem Wörterbuch, Straßburg 1910). Letztere, die schon dem Titel nach auf keine Originalität Anspruch erhebt, hat eben dadurch, als Festlegung des durch Bartholomaes Arbeiten erreichten Status Interesse. Geldner, von dessen Hand man immer noch eine vollständige Awestaübersetzung erwartet, hat durch eine Reihe von Einzelübersetzungen einen Teil der Schuld abgetragen. Seine Übersetzung 'Die neunte Gātha des Zarathustra u. d. Honover', Schr. d. Kgl. Ak. d. Wiss. Berlin Bd. 38, bezeichnet Geldner selbst als 'Probe einer vollständigen Übersetzung der Zarathustrischen Reden'. Auch 'Das 18te Kap. des Vendidād, übersetzt von K. Geldner' (Sitz.-Ber. Ak. d. Wiss. Berlin 1903) ist in streng wissenschaftlicher Form gehalten. Für ein populäres Prachtwerk 'Marksteine aus der Weltliteratur', herausgegeben von J. Baensch, Drugulin 1902, hat Geldner 'Das Zoroastrische Glaubensbekenntnis' besorgt. Der keineswegs knappen Auswahl aus dem Awesta, die Geldner für Bertholets 'Religionsgeschichtliches Lesebuch' (Tübingen Mohr 1911)[1] besorgt hat, dürfte bei derselben Gelegenheit erwähnt werden. Geldner ist hier bestrebt, die Texte systematisch zurechtzulegen, was leider zu einer Zerstückelung mancher Hymnen geführt hat. Daneben werden jedoch Proben ganzer Awestatexte geboten. Geldners Übersetzungen zeichnen sich immer durch Schärfe und Klarheit aus; er sucht immer die Begriffe und die Realitäten, von denen die Rede ist, ins helle Licht treten zu lassen, und speist nicht seinen Leser ab mit einer *cognitio circa rem,* wie die meisten älteren Übersetzer und selbst in vielen Fällen Darmesteter. Vor allem respektiert er die bestimmte Terminologie der awestischen Theologie, in deren Grundgedanken er so weit eingedrungen ist, wie der Awestatext an sich wohl erlaubt. Dadurch bezeichnet Geldners Arbeit einen relativen Abschluß der Awestaforschung; die weitere Arbeit, die offenbar noch sehr groß sein wird, wird im Eindringen in die

[1] S. in diesem *Archiv* XVI 1913, 293 f.

Pehlevikommentare und in die selbständige Theologie der Pehlevischriften bestehen. J. Scheftelowitz' Altiranische Studien (ZDMG 57, 107—172) enthalten eine sorgfältige, kommentierte und textkritisch vorbereitete Übersetzung von Vendidād V—VIII. — In einem größeren Parallelwerk zu Bertholets Lesebuch, Nathan Söderbloms schwedischen 'Främmande Religionsurkunder' (Stockholm, H. Geber 1908),[1] hat der Herausgeber selbst (in Band II 2 S. 690—783) Awesta- und Pehlevitexte übersetzt. Seine Auswahl, die überall das Wesentliche betont, meidet die Zerstückelung der Texte; dieses geschieht natürlich auf Kosten der Vollständigkeit der Auswahl, die zu wenig über die Yazatas (z. B. über Mithra) und zu viel über die Fravashis bringt. In lobenswerter Weise läßt Söderblom die Reinheitsgesetze und sittengeschichtliche Abschnitte aus dem Vendīdād hervortreten.

Englische Übersetzungen sind: L. Mills The hymns of Zoroaster, for family use, London 1903. — The first Gātha of the Avesta by L. C. Casartelli, Dubl. Rev. 133, 1903 (metrische Übersetzung von Yasna 28). Von demselben: Leaves from my Eastern Garden, Market Weighton 1908 (metrische Übersetzung aus Yast 19; 8; Vend. 19 und Yast 22). Nasarvanji M. Cooper The imitation of Zoroaster, London 1910, Blumenlese aus Awesta- und Pehlevi-Schriften. — N. M. Kanga The Vendidad transl. into Engl. from Pahlavi, Bombay 1899—1900. — The day Khordâd of the month Farvardin commonly called Khordādsāl. Transl. from the original Pahlavi-text by Dastoor Kaikhosroes Jāmâsp Âsânâ. Carya Mem 1901.

Allgemeines über Zarathustrische Religion. — A. W. Jacksons 'Die iranische Religion', im Grundriß der iranischen Philologie herausgegeben von W. Geiger und E. Kuhn, bietet gerade, was man in einem derartigen Handbuch sucht, die festen Data der Religion in übersichtlicher Form mit präzisen Details und sorgfältigem Literaturapparat. Es kommt hier

[1] S. in diesem *Archiv* XVI 1913, 294 ff.

dem Verfasser mehr auf die gedrungene Fassung des Sachgehaltes als auf Entfaltung der Grundgedanken oder Anschaulichkeit der Darstellung an. Ein Buch über Zarathustra, das Oldenbergs Buddha entsprechen könnte, fehlt noch immer. H. Oldenbergs eigene Darstellung 'Die iranische Religion' in 'Die Kultur der Gegenwart' (Teil I, Abt. III) ist zu kurz, um hier in Betracht zu kommen, aber in ihrer Kürze treffend und in der Stellung der Hauptprobleme anregend. Anziehender Form erfreut sich auch V. Henry Le Parsisme (in der Sammlung 'Les Religions des peuples civilisés'), Paris, Dujarrie et Cie 1905, 302 p. Henry, der sonst als Sanskritist arbeitet und über vedische Religion und indische Magie geschrieben hat, gibt hier einen raschen Überblick über das Nachbargebiet der iranischen Religion, die er von ihrem Ursprunge bis an den modernen Parsismus verfolgt. An einer Vertiefung in das System oder den Geist des Zarathustrismus liegt es dem Verfasser offenbar nicht; dagegen versteht er die äußeren Phasen der ganzen iranischen Religionswelt sehr geschickt zu geben: die Mannigfaltigkeit der Götter und Dämonen, der Zeremonien und Bräuche, die Bestrebungen der Wissenschaft, die Entwickelung der Heldensage. J. H. Moulton (Early Religious Poetry of Persia, Cambridge Univ. Press 1911) ist es gelungen, in kürzester Form ein sehr treffendes Bild der Zarathustrischen Religion zu geben, oder vielmehr eine Reihe von kleinen Bildern, von einschlägigen Textproben belebt, die sich zu einem leicht übersichtlichen Ganzen zusammenfügen. Ebenfalls will der Parsi R. H. Mistri mit seinem 'Zoroaster and Zoroastrianism' (Bombay 1906) nur eine Skizze seiner Religion geben, die dem Leser als praktische Anleitung dienen könnte. Das Buch ist übersichtlicher und objektiver als populäre Veröffentlichungen aus der Parsigemeinde sonst. — Interessant ist, daß der Verfasser in der Frage von Zarathustras Alter die persische Tradition ablehnt und auf Grund eigener Berechnungen (S. 25) zu dem Geburtsjahr 1236 v. Chr. kommt. Bei der Besprechung der heiligen Schriften

der Parsis beschreibt er ausführlicher die Pehlevischriften, deren Inhalt er als ein Mann, der diese Schriften wirklich lesen kann, charakterisiert; die besondere Moral der Pehlevischriften, die sonst leicht übersehen wird, erhält dadurch ihren gebührenden Platz. Das etwas größere Buch 'Zarathustra and Zarathustrianism in the Avesta' von Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana (Leipzig, Harrasowitz 1906) hat die Form der wissenschaftlichen Untersuchung und behandelt die einzelnen Punkte (Zarathustra, Mazda usw.) als Probleme; die Darstellung ist aber viel mehr von des Verfassers Standpunkt als zarathustrischem Bekenner beherrscht und viel weniger von europäischer Wissenschaft beeinflußt als Mistris. Was die Datierung des Propheten betrifft, so hat er sich allerdings von der parsistischen Tradition befreit und verlegt sie ins 10. Jahrhundert, kommt aber zu dieser Annahme durch nicht ganz plausible Berechnungen der geographischen Verbreitung der Religion von Ost-Iran nach Medien. Die Darstellung der Zarathustralehre ist eine modern-rationalisierende Verschönerung (oder Ausglättung) der Awestatheologie. Mazdah (dessen Namen er fälschlich aus *maz* (groß) und *dâ* (erkennen) ableitet und als 'Allwissend' übersetzt) ist ihm der Gott des rein geistigen Monotheismus, für den der Parsipriester mit persönlicher Wärme und Überzeugung plädiert. 'His supreme Authority as this great Creator and the most glorious Ruler exacts our admiration. . . The sense of this Benevolence and of this Holiness arouses our love. His Truthfullness and Fidelity fills us with implicit faith and trust in Him' etc. (S. 133), was alles, ebenso wie die moralischen Ideale 'to possess wisdom, piety, chastity, fidelity and sincere love in order to draw near, attract or win the hearts of each other and live united together in ease and felicity' (S. 212) als quellenmäßige Zeugnisse von der Religiosität der modernen Parsis interessiert. Der Inhalt, der in die Awestaformen hineingelegt wird, scheint eine Art rationalistisch-mystisches Christentum, im Stile des besseren Unitarianismus,

zu sein. — Immerhin ist das Buch des biederen Parsipriesters viel ergiebiger als eine Ausgeburt der europäischen Wissenschaft wie J. Reiner Zarathustra (B. L. H. Seemann Nf.; 4. Stereotypauflage ohne Jahreszahl, aber 1907 erschienen), die auf Grund von Kenntnissen zweiter, dritter Hand ein ganz undeutliches, zum Teil verzeichnetes Bild der Sache bietet. Zarathustra (dessen Name auf einen ursprünglichen persischen Sterndienst, den Tiele und Justi auch anerkannt haben sollen, deutet) wird unter den Händen des Verfassers ein gescheiter Privatdozent, der „die bereits im eigenen oder die in einem anderen Lande herrschenden Religionen und sittlichen Anschauungen kritisch zusammengefaßt, ergänzt und kodifiziert hat“. Mit derartigen Publikationen vor Augen bereue ich, daß ich noch nicht meine Pflicht und Schuldigkeit gegen die deutsche Lesewelt getan habe, mein dänisches Buch Zarathustra (I, II, Kopenhagen 1900—1902, vgl. die Rezension von F. Justi, A. R. W. VI, 249—259 und Söderblom, R. H. R. 47, 372—381), das immerhin auf Quellenstudien beruht, zu übersetzen. Das Buch bemüht sich, die verschiedenen Perioden der persischen Religion, das voriranische Heidentum, die prophetische Zeit, die klassische Zeit der Achämeniden, die Renaissancezeit der Sasaniden, die Scholastik der Pehlevischriften usw. zeitlich auseinander zu halten, wobei allerdings die Religion der Achämeniden zu unmittelbar in den Entwickelungsgang der Awestareligion eingereiht wird. Auf drei Hauptpunkte konzentriert sich mein Interesse: auf eine möglichst erschöpfende Darstellung der Theologie der Gāthas, auf einen Nachweis des ritterlich-epischen Charakters des jüngeren Awesta (des Yashts) und eine Darlegung der selbständigen Moral der Pehlevischriften; das zweite Thema wurde im A. R. W. V 1902, 202 ff. 'Zur Charakteristik des jüngeren Awesta' veröffentlicht, das dritte in einem Vortrag des Orientalistenkongresses in Kopenhagen besprochen (Actes du XV. Cong. internat. des orient. 1908). Im Stile eines Lehrbuches ist der Hauptinhalt des dänischen Werkes in 'Die Perser' in Chantepie de la

Saussayes Lehrbuch der Religionsgesch. II wiedergegeben, 2. Aufl. 1905, S. 162 ff. Die noch zu einer älteren Forschungsperiode gehörende Behandlung der zarathustrischen Religion in C. P. Tieles Geschiednis van den Godsdienst in de oudheid tot up Alex. d. Groote II. 1, 1901 (deutsch von Gehrich, Gotha 1903, engl. von Nariman, Ind. Antiqu. vol. 34) bleibt dank der kritischen Objektivität und klaren Darstellungsweise des großen Religionshistorikers immer zuverlässig und instruktiv.

Einzelfragen zur zarathustrischen Theologie. Einen ganz wesentlichen Beitrag zur Chronologie der zarathustrischen Religion, der auch vielfach Zustimmung gefunden, bietet Ed. Meyer 'Die ältesten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion' (Z. f. vgl. Sprachf. 42, 1—27). In der Namenliste des Tonprismas Sargons (George Smith Assyrian Discoveries p. 288 f.), die wahrscheinlich von c. 713 herrührt, weist Ed. Meyer eine Reihe iranische Namen nach, die auf ein tiefes Eindringen der Assyrer in Medien deuten, uns aber auch dafür Sicherheit gewähren, daß die Meder, welche Sargon unterworfen und seine Nachfolger bis an den Fuß des Elburs und die iranische Wüste hin beherrscht haben, ein großes, in zahlreiche Gaue und Stammfürstentümer zerfallendes iranisches Volk gewesen sind. Wenn nun unter diesen Namen ein *Ma-aš-da-ku* und *Ma-aš-ta-ku* (gleich *Mazdaku*) vorkommt, schließt Meyer aus diesem Umstand, daß der zarathustrische Mazdaglaube schon damals in Medien eingebürgert war. „Das beweist unwiderleglich der Eigenname *Mazdaka*, der das Bekenntnis seines Trägers zur zarathustrischen Religion enthielt. Denn die Ansicht, daß es vor Zoroaster einen Gott *Mazdao* gegeben habe, halte ich allerdings für gänzlich undiskutabel. Dieser Name 'Die große Weisheit' oder nach Bartholomae 'Der Weise' ist ja ein Abstraktum wie alle vom Propheten geschaffene Gestalten und trägt, wenn irgendeiner, das Gepräge seiner Individualität." — „Diese Tatsache", sagt Meyer ferner, „ist von sehr weittragender Bedeutung. Denn wenn im Jahre 715 v. Chr. in Medien die zoro-

astrische Lehre weit verbreitet oder vielmehr herrschend war, so folgt daraus ohne weiteres, daß Zoroaster in eine sehr viel frühere Zeit gehört. Denn daß der Prophet nicht in Medien aufgetreten ist, steht außer durch viele andere Indizien vor allem dadurch fest, daß die Religionsbücher den Magiernamen nicht kennen, während in Medien der Stamm der Magier (Herodot I 106) die Rolle der 'Feueranbeter' übernommen hat und dann für ganz Westiran und die Propaganda nach Westen der Priesterstand geworden ist. Ich halte die Versuche, Zoroaster ins 7. oder gar 6. Jahrh. hinabzudrücken, auch sonst für so unüberlegt und unhaltbar wie möglich; vor dem Zeugnis unserer Inschrift stürzen sie definitiv zusammen. Man wird seine Zeit mindestens um rund 1000 v. Chr. ansetzen müssen; es ist aber sehr wohl möglich, daß er noch ein paar Jahrhunderte früher gelebt hat." — A. Carnoy Le nom des Mages (Muséon N. S. 9, 121—158) schildert die Magier als eine der indischen Priesterkasten; vgl. Scheftelowitz Altiran. Studien (s. o. S. 241).

L. H. Gray Additional Classical Passages mentioning Zoroasters Name (Muséon N. S. 9, 311—318) ergänzt die in Jacksons 'Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran' mitgeteilte Liste der Aussagen der klassischen Autoren über Zoroaster. L. H. Mills The Archangels of the Avesta (Open Court 20, 616 f.) ist ein populärer Aufsatz, in dem der Verfasser auf den Zusammenhang zwischen persischer und jüdischer Angelogie (bes. im Buche Tobias) aufmerksam macht. Der begriffliche und ethische Charakter der persischen Erzengel bringt die Reinheit und Erhabenheit der Zarathustrischen Religion zum Ausdruck — 'and this at a time when Jupiter was beating his annoying wife and Indra hiccoughing from too much Soma'. — L. H. Gray, der sich früher über die vorzarathustrischen Kulte in Iran geäußert hat, z. B. The Indo-Iranian Deity Apãm Napāt (A. R. W. III 18—51), wo er diesen Genius als einen die Frauen befruchtenden Wassergott erklärt, behandelt (The double nature of the Iranian Archangels A. R. W. VII 345 ff.) die Frage von der doppelten Natur der Amesha Spentas im Einklang mit diesen Untersuchungen. Die Naturseite dieser Erzengel (Feuer,

Erde, Wasser usw.) hält er für ein heidnisches Überbleibsel, das neben der abstrakten Fassung weiterlebte und sich späterhin auf Kosten dieser letzteren entwickelt hat. P. A. Wadia The Philosophy of the Gāthas (East and West 3, 708—721) will den Gegensatz zwischen Zarathustrianismus und Neuplatonismus und dementsprechend die Geistesverwandtschaft des Parsismus und des Christentums nachweisen. 'Matter as such is not evil as with Plotinus; consequently, unlike Neo-Platonism, the Zoroastrian religion admits the possibility of a reconciliation or union of Finite with the Infinite mediated through the conception of God'. A. Meillet Le dieu Indo-arien Mitra (J. A. 10, 143—159) bestätigt die bekannte Deutung von Mitra als Bundesgott. — N. Söderblom La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, Etude d'éschatologie comparative (Ann. Mus. Guimet T. 9), Paris, Leroux 1901, ist, wie der Titel angibt, in der Tat eine komparative Eschatologie, die alle Momente dieser Glaubenssphäre in allen Religionen verfolgt. Behandelt sind: 1. Der Glaube an eine Fortsetzung des Lebens. 2. Die Lehre von einer Vergeltung. 3. Physisches Weltende und Welterneuerung. 4. Weltende und Lebenserneuerung unter religiös-moralischen Gesichtspunkten. 5. Ewiges Leben mittelst Vereinigung mit Gott auf Erden. Schwerpunkt bleibt doch immer das Awestische, in dem der Verfasser die genannten Formationen in den verschiedenen Schichten des Parsismus vertreten findet. Das Buch, das als grundlegend überall anerkannt worden ist, ist vielfach rezensiert worden, ausführlich von Bousset, Theol. LZ. 26 Nr. 19. L. H. Mills Avesta Eschatology compared with the books of Daniel and Revelation, Chicago-London 1908 (auch in The mount 17, 321—46; 583—609) beschreibt die Hauptpunkte der awestischen Eschatologie nebst Angelogie, Dämonologie und Kalender, indem er den Vergleich mit den entsprechenden Phänomenen im Spätjudentum vollzieht und die persische Beeinflussung der Lehre von der Auferstehung und vom jüngsten Gericht festhält.

Wissenschaft. L. H. Gray Calendar, Persian in Hastings Enzyklopädie. A. Foucher Zur Quellenkunde der persischen Medizin, Leipzig, Barth 1910 (rez. von Pagel. Janus 15, 484).

Sitten und Bräuche sind in Hastings Enzyklopädie in erfreulicher Weise berücksichtigt (z. B. Modi Birth; Casartelli Celibacy; Söderblom Ascetism; Gray Childern (Iranian); Modi Childern (Parsi); Casartelli Charms and Amulets; ausführlichere Darstellungen außer in den Reisewerken und der Literatur über den modernen Parsismus auch bei N. M. Cooper The Zoroastrian Code of Gentlehood (Transactions 3th internat. Congr. f. Hist. of Relig. 2, 100—104); Ella C. Sykes Persian Folk-Lore (Folk-Lore 12, 261—68) bringt besonders gute Beiträge zur persischen Dämonologie. J. J. Modi Marriage customs among the Parsees, their comparison with the similar customs of the other nations, Leipzig, Hassarowitz 1900 (Journ. Anthr. Soc. vol. 5). Ders. Some Parsee marriage customs. How far they are borrowed from the Hindus (ibid. vol. VIII 425—30). Th. W. Kingsmill The marriage and burial ceremonies of the old Persians, translated from the Wei-Shu, a chinese Work of the 6th Cent., Ath. 1902. D. Menant Les rites funéraires des Zoroastriens de l'Inde, Annales du Musée Guimet Bibl. d. vulg. 35 p. 141—198. J. J. Modi The funeral ceremonies of the Parsees, Bombay 1905. — N. N. Dhalla The use of ordeals among the ancient Iranians (Muséon 11, 121—133). — J. J. Modi The *gurz* (mace) as symbol among the Zoroastrians, Journ. Anthr. Soc. vol. VII 478—96; Ders. The kiss of Peace (Journ. Anthr. Soc., Bombay 8, 84—95); Ders. The *Kashas* of the Iranian Berashmun and the boundary lines of the Roman lustrum (ib. 520—30); Ders. Two Iranian incantations for burying hair and nails (ib. 537—72). — L. H. Gray The Parsi-Persian Burǰ-nāmah or book of the omens of the moon, Jour. Am. or. Soc. 30, 336—342.

Späterer Parsismus. D. Menant Chez les Parsis de Bombay et du Guzerate (Tour du monde N. Ser. 14 p. 157—216 ill.). Die

fleißige Geschichtsschreiberin der Parsis besuchte ihre Freunde in Bombay und Guzerati und hat nach dieser ihrer letzten Reise eine ausführliche und lebhafte Beschreibung des täglichen Lebens und der Zeremonien der Parsis sowohl in der Stadt als auf dem Lande gegeben. Eigentlich neues Material scheint der Bericht nicht zu bieten, aber jede genaue Beschreibung des Zustandes dieser Gemeinden ist ja willkommen, besonders weil Frl. Menant auch die kleineren und ärmeren Gemeinden in der Diaspora besucht hat. Auch für die vielen photographischen Aufnahmen, die u. a. von dem Reichtum und der Eleganz der Parsifamilien einen Eindruck geben, ist man dankbar. Dieselbe hat in The great Religions of the World V (vgl. North. Amer. Review Jan. 1901) eine populäre Skizze 'Zoroastrianism and the Parsis' gegeben. W. Th. Fee The Parsees and the towers of silence Bombay India (Nat. geogr. Mag. 16, 529—54) gibt eine von Illustrationen unterstützte Beschreibung der jetzigen Leichentürme der Parsis.

Das Verhältnis des Parsismus zu anderen Religionen, besonders sein Einfluß auf Judentum und Christentum, wird jetzt sehr eifrig diskutiert. E. Staves früheres Buch 'Parsismus und Judentum' (1898) veranlaßte N. Söderblom zu einer ausführlichen Kritik (R. H. R. 48); er stellte sich hier reserviert gegenüber der Annahme Staves eines — übrigens nicht weitgehenden — parsistischen Einflusses auf die israelitische Religion. Während diese Debatte überwiegend die allgemeinen Möglichkeiten einer Beeinflussung erwägt, hat Ernst Böklen (Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, Gött. 1902) in dankenswerter Kürze auf die konkreten Punkte in der jüdischen Religion, die auf eine Entlehnung deuten könnten, den Blick gelenkt; er hat diese in ziemlicher Vollständigkeit verzeichnet, und man tut immer gut, zur Erörterung dieser Frage Böklens kleines Buch zu benutzen Auch gegen Böklen richtete Söderblom eine Kritik (in R.H.R.48, 372f. Notes sur les relations du Judaisme avec le Parsisme à

propos des travaux récents) und meint, erstens daß viele der besprochenen Ähnlichkeiten sich auch bei anderen Völkern wiederfinden, zweitens daß sich äußere Ähnlichkeiten über prinzipielle Verschiedenheiten decken, z. B. daß die Auferstehung bei Daniel und Henoch nicht eine allgemeine, wie im Parsismus, ist. Gleichzeitig bespricht Söderblom die Behandlung, die das Problem gelegentlich in der theologischen Literatur erfahren hat, nämlich bei Johannes Weiß 'Die Predigt vom Reiche Gottes' (2. Aufl. Gött. 1902), wo *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* etwas kühn von dem persischen *Khshatra vairya* abgeleitet wird, und Boussets 'Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter', Berlin 1903, das besonders den Dualismus und die Eschatologie des Judentums durch starke Beeinflussung von parsistischer Seite erklären will.

James Moffat Zoroastrianism and primitive Christianity (Hibbert Journal 1902—03 p. 763—80) nimmt, obgleich seine Haltung reserviert ist, immer eine parsistische Beeinflussung des ursprünglichen Christentums an; andererseits warnt er vor übereilten Schlüssen, besonders aus der Pehleviliteratur heraus, die er für christlich beeinflußt hält. — P. M. J. Lagrange in La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme (Revue bibl. 1904 p. 27—55; 188—212) betrachtet mit Darmesteter die Gāthas als späte Erscheinung im Awesta, was auch seine Lösung der Frage nach dem persischen Einfluß auf das Judentum bestimmt; nur für das spätere Judentum sei der Parsismus von Bedeutung gewesen. — Mit derselben Frage beschäftigen sich P. Carus The Zoroastrian Religion and the Bible (Open Court 20) und G. Hollmann Das Spätjudentum und der Parsismus, Z. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 21; Fr. Mari Mazdeismo Judaismo (Riv. di Stud. Relig. 7, 671—709); J. L. Koch Parsismens Indflyd elese paa Jödedom og Kristendom (Theol. Tidsskr., 3die Räkke 1, 97 f.; dänisch). L. H. Whitney Life and teachings of Zoroaster, Chicago 1905, verrät deutlich die Tendenz in dem Untertitel 'including a

comparison of the Persian and Hebrew religions, showing that the word of the Lord came to the Hebrews by the way of Persia. Part VI offers the proof that the Jews copied heavily from the Hindu Bible'.

Das Verhältnis zum Islam ist prinzipiell erörtert von I. Goldziher in seinem maßgebenden Artikel Islamisme et Parsisme (R. H. R. 43) und von L. H. Gray mit besonderer Rücksicht auf die Eschatologie (Zoroastrian elements in Muhamedan Eschatology, La Muséon N. S. VII). Die Vergleichspunkte, die er findet, sind besonders folgende: erstens der dreitägige Aufenthalt der Seele am Sterbebett; zweitens die Begegnung der Seele mit ihrem Genius (der Daena); drittens die Wage und das Buch des Lebens am Gericht; viertens der Paradiesgarten und die Hölle; fünftens der jüngste Tag und die körperliche Auferstehung. Gray übersieht dabei die Bedeutung des christlichen Einflusses auf den Islam. — In einer Reihe von Schriften hat L. H. Mills die weiteren Einflüsse auf Spätjudentum, Philo und Hellenismus behandelt, Zarathustra and the Logos (Am. J. of philol. 22); Philos δυνάμεις and the Amesha Spenta (J. R. A. S. 1901); Zoroaster, Philo and Israel, being a treatise upon the antiquity of the Avesta, Part I Zoroaster and the Greeks, Leipzig 1903—04; Zarathustra and Herakleitos (J. R. A. S. 1902, 897—907). Ferner 'Exilic Jewish Eschatology in how far was it Zoroastrian?' (Imp. As. Quart. Rev. 18); Our own religion an ancient Persia; Zoroaster and the Bible (Open Court 23, 385 ff., 675 ff.). Schließlich 'Identity in creeds without historical connexion', Expos. Times 21, 134—36. Vgl. seine Avestan Eschatology (s. o. S. 249). Seine Ansichten (und mehrere der obigen Abhandlungen) hat Mills in einem großen Buch gesammelt: Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel being a treatise up the Antiquity and Influence of the Avesta I—VI. Leipzig, Brockhaus 1905—06. Er eifert gegen Darmesteters Hypothese vom späteren Ursprung der Gāthas, indem er die Hauptstütze Darmesteters, den Brief von Tansar,

für ein Falsum hält (S. 65—66). Die Ähnlichkeiten zwischen der Ideenlehre des Awesta und der der älteren Griechen erklärt er als parallele Gebilde. Die Logoslehre Philos beruhe auf iranischen Einflüssen. Das exilische Judentum hält Mills für stark beeinflußt vom Parsismus, besonders was den Unsterblichkeitsglauben betrifft. Daß eine parallele Entwickelung dieser Ideen bei den Juden stattgefunden habe, wird nicht geleugnet; der persische Einfluß soll aber nicht nur diesen Keimen zur Entfaltung geholfen, sondern auch die ursprünglichen Neigungen der Juden gerettet haben. — Die okzidentalischen Einflüsse verfolgt ebenfalls K. D. Ruttonshaw The migration of a form of Iranian Ideas to ancient Rome and other countries (Journ. Anthr. Soc. 8, 578—95).

---

3 Religion der Japaner 1909—1913

Von **Hans Haas** in Jena[1]

Allgemeines. Selbst wenn man zugebe, sagt Windelband in seiner Geschichte der Philosophie (S. 18), daß die erst der neueren Kenntnis sich erschließenden Ansätze zu wirklicher Wissenschaft bei den Völkern des Orients sich über das Moralisieren oder über gelegentliche Reflexionen zu wissenschaftlicher Begriffsbildung erheben, so blieben dieselben doch dem in sich einheitlichen und geschlossenen Verlaufe der europäischen Philosophie so fern, daß ein Lehrbuch wie das seine keine Veranlassung habe, darauf einzugehen. So wenig hiegegen sich etwas wird einwenden lassen, so richtig wird man es doch auch wieder finden, daß Paul Deussen in seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie meinte, auch die von unseren Philosophiehistorikern gemeinhin ganz vernachlässigte, von der westasiatisch-europäischen so wesentlich verschiedene orientalische, vor allem die indische Gedankenwelt in eingehender Weise nach ihrem geschichtlichen Zusammenhange zur Darstellung bringen zu müssen. In einer „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" aber, wenn sie diesen Namen mit Recht beanspruchen wolle, so bemerkt er im Vorwort zur Schlußabteilung seiner Darstellung der indischen Philosophie, dürfe als Anhang zu ihr und als Abschluß der ganzen ostasiatischen Philosophie auch eine Übersicht der philosophischen Anschauungen der Chinesen und Japaner nicht fehlen. Und so enthält denn auch dieser Teil[2] S. 673—715 einen An-

---

[1] Vgl. in diesem *Archiv* XIII S. 373—397.

[2] Paul Deussen *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen* I 3. *Die nachvedische Philosophie der Inder.* Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. Leipzig, F. A. Brockhaus 1908.

hang mit der Überschrift „Einiges über die Philosophie der Chinesen und Japaner“. Freilich bekundet dieser Abschnitt, besonders soweit er sich die Würdigung der chinesischen Geisteswelt angelegen sein läßt, leider allzusehr, daß diese auch dem verehrten Autor selbst ein „fernes Gebiet des menschlichen Wissens“ ist. Auf Japan, das für dieses Referat allein in Betracht kommt, entfallen nur wenige Seiten des Anhangs (1. Vorbemerkungen; 2. Das alte Japan und die Schinto-Religion; 3. Der Buddhismus in Japan; 4. Neukonfuzianismus und Gegenströmungen; 5. Beschluß). Als Quelle wird Florenz' Geschichte der japanischen Literatur (1906) genannt, neben der auch ältere Übersetzungen und Darstellungen sich von großem Nutzen erwiesen hätten. Hervorgehoben seien, weil sie eine gute Allgemeinorientierung geben, die folgenden Sätze S. 710f.: „Wie die Germanen erst unter dem Einflusse des Christentums und der griechisch-römischen Bildung zu höherem geistigen Leben erwacht sind und dadurch der Wohltat verlustig gingen, die in ihnen liegenden Bildungskeime ungestört durch fremde Einflüsse zu entwickeln, ebenso und ungefähr gleichzeitig mit dem Eindringen des Christentums in Deutschland wurde Japan im 6. Jahrhundert p. C. durch die Einführung des Buddhismus aus Korea und China und der ihm nachströmenden chinesischen Kultur der Zögling einer ausländischen Weisheit, welche die in der Schinto-Religion liegenden Keime einer rein nationalen Entwicklung teils erstickte, teils wenigstens zurückdrängte. Und als nach den Zeiten des Verfalls, in denen auch der Buddhismus viel von seiner Triebkraft eingebüßt hatte, seit 1600 p. C. unter der kräftigen und weisen Herrschaft der Schogune eine Wiedergeburt des nationalen Lebens erfolgte, da war es wiederum der Neukonfuzianismus, welcher auf die besseren Kreise der Nation eine stärkere Anziehungskraft ausübte als der altersschwache Buddhismus und als die Versuche, dem einheimischen Schintoismus neues Leben einzuhauchen. Immerhin trugen diese Versuche dazu bei, die große Umwälzung herbeizuführen, welche

1868 die Macht der Schogune brach, um dem mit der Schintolehre eng verwachsenen Kaisertum die so viele Jahrhunderte lang entbehrte Machtstellung wiederzugeben. Aber eben diese Umwälzung war es, welche der europäischen Bildung die Pforten des Mikadoreiches in liberalster Weise öffnete und zum dritten Male Japan unter einen ausländischen Einfluß stellte, dem es noch bis auf die Gegenwart hin unterliegt."

Wird mit dem diese Skizze dann weiterhin erläuternden Blick auf die geistige Geschichte Japans schwerlich einem Leser viel geholfen sein, so zeigt der Beitrag über das japanische Religionswesen, den Hackmann zu Schieles noch im Erscheinen begriffenen Handwörterbuch beigesteuert hat[1], daß man nur die vorhandene neuere, wirklich zuverlässige Literatur zu kennen und zu nützen braucht und dann dermalen sehr wohl imstande ist, die geistige Geschichte Japans ganz anders zu skizzieren. Der sehr zweckdienliche Artikel ist wohl längere Zeit vor Drucklegung zur Ablieferung gelangt und scheint durch die Presse gebracht zu sein, während der Verfasser sich auf seiner letzten Forschungsreise befand. Das wird es erklären, daß man bei den Literaturangaben einiges Neuere vermißt, das nachzutragen gewesen wäre, und daß auch einige Druckfehler stehen geblieben sind. Für Lloyel (Sp. 265) lies Lloyd. Mißlicher ist in einem Artikel eines Nachschlagewerkes, daß Sp. 262 aus einer Remmonkyō-Sekte im Drucke eine Kommonkyo geworden ist.

Ziemlich viel Kritik hatte ich an der kurzen Darstellung der japanischen Religion zu üben, die C. von Orelli in seiner 1899 erschienenen Allgemeinen Religionsgeschichte gegeben (s. meine Besprechung in Mitteil. der deutschen Gesellsch. für Natur- u. Völkerk. Ostasiens Bd. IX, Tl. III, S. 367—389). Ihre volle

[1] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, unter Mitwirkung von Hermann Gunkel und Otto Scheel herausgegeben von Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1912 III Sp. 258—265.

Berechtigung hat der Verfasser unumwunden zugegeben. Sie hat ihn, als er ein Jahr vor seinem Ableben die Genugtuung hatte, eine Neuauflage seines vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus abgefaßten theologischen Handbuchs[1] besorgen zu müssen, bestimmt, das betreffende Kapitel nicht nur wie viele andere einer gründlichen Überarbeitung zu unterziehen, sondern ganz neu zu schreiben. Aus $4^1/_2$ Seiten der ersten Auflage sind nun in der zweiten deren 17 geworden. War der Abschnitt, wie der verewigte, um die allgemeine Religionsgeschichte hervorragend verdiente Forscher im Vorwort der 2. Auflage selber zugibt, in seiner früheren Fassung „höchst unzureichend", so kann er sich in seiner jetzigen Gestalt, alles Wesentliche richtig bietend, neben jedem anderen des Buches sehen lassen. Als den Hauptvorzug der Orellischen Gesamtdarstellung der Religionsgeschichte gegenüber anderen ähnlichen Werken, die wir haben, erachte ich neben der sie auszeichnenden methodischen Einheitlichkeit, die naturgemäß verloren gehen muß, wo eine größere Zahl von Autoren sich in die Arbeit teilen, die schon von P. W. Schmidt, S.V. D., rühmend hervorgehobene zutreffende Darstellung der ethnologischen Gesamtverhältnisse der einzelnen Völker. So geht auch hier der Charakterisierung der in Betracht kommenden Religionen (Schinto, S. 106—113; Kongtse in Japan, S. 113—114; der Buddhismus in Japan, S. 114—119; die Religion im heutigen Japan, S. 119—121) eine Einleitung (S. 104—106) voraus, die dem Leser das Wichtigste über Abstammung, körperliche Eigenschaften, geistige Eigenart, Sprache und Kultur der Bewohner von Dai Nippon mitteilt. Bei Beschreibung der Religionen selbst zeigt sich wie auch sonst des Verfassers Bestreben, diese selbst sprechen zu lassen und ihrem religiösen Gehalt gerecht zu werden, ohne sie zu idealisieren. Das in Lieferungen erscheinende Werk ist noch im Erscheinen begriffen. So kann ich kleine Corrigenda dem Herrn Herausgeber direkt als Beitrag für die doch wohl

---

[1] *Allgemeine Religionsgeschichte,* Bd. 1 u. 2. Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1911 ff.

vorgesehene Erratatabelle zur Verfügung stellen und darf davon absehen, sie hier zu vermerken.

Mehr geschichtsphilosophische Reflexionen, die beim Leser schon Vertrautheit mit der japanischen Religionsgeschichte voraussetzen, als eine eigentliche Darstellung des japanischen Religionswesens in seiner Ganzheit bietet eine hier noch zu nennende Publikation, die zum Verfasser einen längst auch bei uns rühmlichst bekannten japanischen Religionshistoriker hat: Anesaki Masaharus *Le sentiment religieux chez les Japonais.*[1] Die interessante, bereits in der *Revue du Mois* veröffentlichte Studie, die vor allem geeignet ist, eine Vorstellung davon zu geben, wie Japan es verstanden hat, durch die von auswärts im Lande eingedrungenen Religionsformen sein religiöses Eigengut befruchten zu lassen, gibt sich als *Conférence faite au Cercle 'Autour du Monde' à Boulogne-sur-Seine, dans Fevrier 1908.* Bemerkenswert ist besonders, was Anesaki, selber freisinniger Buddhist, über die gegenseitige Beeinflussung von Christentum und Buddhismus im Japan der Gegenwart sagt: „Das Erlösungsdogma unter anderem findet sich im Denken der japanischen Christen aller Sühnevorstellung entkleidet. Der exklusive und strenge Monotheismus des Alten Testaments sänftigt sich in der christlichen Religion ab zu einer Religion kindlicher Liebe zu dem Vater im Himmel, — eine 'Christianisierung', sozusagen, des Christentums, die ebenso wie dessen rapides Vorwärtsdringen zum Teile in dem Einflusse der auf Herstellung einer geistigen Gemeinschaft gerichteten idealistischen Bestrebungen, die einen der wertvollsten Bestandteile des japanischen Seelenlebens ausmachen, ihren Grund hat. Wenn die 'jungen Buddhisten' sich beflissen zeigen, sich wieder zum Glauben an die Person des Buddha zurückzuwenden und ihre Religion von dem ihr anhaftenden Sacerdotalismus zu reinigen, so darf man das, zu einem gewissen Maße wenigstens, auf die vom Pietismus des Protestantismus

[1] Erschienen im *First Report of the Association Concordia of Japan*, Tokyo 1913, S. 94—114.

ausgehenden Einwirkungen zurückführen. Und so auch sind es nicht nur die praktischen Methoden der christlichen Propaganda, die die Buddhisten dazu führen, sich entsprechender Praktiken zu bedienen, auch der Geist und die Methoden historischer Kritik können noch einmal für den Buddhismus nutzbar gemacht werden und eine Renaissance bei den Buddhisten hervorrufen, indem sie diese, zurzeit in eine Unzahl von Sekten zersplittert, zum Bewußtsein der faktischen Einheit ihrer Religion bringen." Als Beispiele dahinweisender Tendenzen führt eine Fußnote auf die Gründung von buddhistischen Jünglingsvereinen, die Veröffentlichung buddhistischer Schriften in moderner Gestalt, die Diskussionen über die Bedeutung der Persönlichkeit Buddhas im Buddhismus. Hervorhebung verdient von Einzelheiten noch die von Anesaki hier gegebene Definition des japanischen *Aware*, ein Wort, für das sich in keiner unserer europäischen Sprachen ein wirkliches, alle Bedeutungsnuancen des schillernden Ausdrucks wiedergebendes Äquivalent finden läßt, sowie seine Erklärung des zur Bezeichnung Buddhas gebrauchten Terminus Nyorai (Sanskr. Tathâgata): *Celui qui a atteint la Lumière en suivant la Vérité* und zugleich *Celui qui est venu de la Vérité.*

Das Heft, in dem Anesaki seinen Vortrag hat neu drucken lassen, ist ein Bericht über die vor allem auf Betreiben Naruses, des Gründers der „Frauenuniversität" in Tokyo, neuerlich zustandegekommene, auch von Führern des Geisteslebens in Deutschland wie Eucken, Häckel, Harnack, Kind, Kerschensteiner, Lamprecht, Matthias, Ostwald, Rein, Weinel, Wundt in Stammbuchblattstilisierungen begrüßte Gründung einer japanischen Gesellschaft Ki-itsu Kyōkwai (Verein Concordia), die sich die Aufgabe vorgesetzt hat, Ost und West geistig einander zu verbrüdern.[1] Ich fürchte, es geht wie schon so oft mit solchen Gründungen, die mit viel Getön ins Werk gesetzt wurden: man wird in der Folge nicht eben viel mehr von ihnen zu hören bekommen. Von

[1] Siehe Hans Haas *West-östliche Concordia* in Internat. Monatsschrift 8. Jahrg. (1913) Nr. 3, Sp. 363—372.

den auf ihr Programm gesetzten Problemen, deren Erörterung man sich angelegen sein zu lassen vorerst den guten Vorsatz hat, seien aber doch wenigstens die auf die Religion bezüglichen hier mitgeteilt: 1. Das Wesen des religiösen Glaubens, mit besonderer Berücksichtigung der fundamentalen Einheit der verschiedenen Religionen; 2. Die Shinto-Sekten, ihre Eigenart und die von ihnen ausgeübten Einflüsse; 3. Die buddhistischen Sekten . . . .; 4. Die christlichen Kirchen . . . .; 5. Die konfuzianische Ethik, ihre Eigenart und ihr wirklicher Einfluß auf das dermalige Leben Japans; 6. Die gegenseitige Beziehung und Beeinflussung unter den in Japan existierenden Religionen, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Buddhismus und Christentum; 7. Der Platz, den der religiöse Glaube im sozialen Leben der Gegenwart einnimmt; 8. Allgemeine Gedanken- und Glaubenstendenzen innerhalb der heutigen Zivilisation.

Shintō. Eine trotz geringen Umfanges inhalt- und lehrreiche quellenmäßige Untersuchung über Shintō nennt O. Nachod in seinem mir eben noch rechtzeitig zugehenden elften Japanreferat in den Jahresberichten der Geschichtswissenschaft XXXIV ein mir selber noch nicht bekanntes Heft von M. W. de Visser[1], das erste einer neuen Reihe holländischer, kurz gefaßter Abhandlungen, dazu bestimmt, Kenntnisse über die religiösen Gedanken und Begriffe der verschiedenen Völker aller Zeiten zu verbreiten. Es stützt sich nach ihm nicht nur auf die nicht ohne selbständige Kritik verarbeiteten wertvollen abendländischen größeren Werke auf diesem Gebiete, sondern auch auf einheimisches Material Japans wie Chinas. „Der 1. Abschnitt behandelt die Gottheiten unter stetem Vergleich mit China und besonders mit Hinweis auf Zusammenhänge mit 'Yang' und 'Yin', dem sog. positiven und negativen Prinzip, das dort alles Denken und auch das Alltagsleben so wirksam beherrscht. Im 2. Abschnitt

[1] *Shintô, de Godsdienst van Japan* (*Groote Godsdiensten*, 1. Ser. Nr. 1), Baarn 1910.

(die Mythen) entwirft der Verfasser ein möglichst übersichtliches Bild, so gut es sich aus den oft so zusammenhangslosen Sagen über die Götterzeit im 'Kojiki' und 'Nihongi' herausschälen läßt. Hierauf folgt ein Abschnitt über den Kultus, in dem Priesterschaft, die Kultstätten, das Gebet, die Opfergaben, die Feste, rituelle Vorschriften, Inspiration, Weissagung und Zauberei behandelt werden. Ein geschichtlicher Überblick würdigt kurz die Einwirkung des Buddhismus, die Verschmelzung beider Religionen (Ryōbu-Shintō) und die Neubelebung im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen des 18. und 19. Jahrh."

Zu den eingehenderen monographischen Darstellungen der japanischen Volksreligion, die im vorigen Referate zu besprechen waren, ist im Berichtszeitraume außer einer englisch geschriebenen, die mir nicht zugänglich geworden[1], eine neue deutsche, und das eine recht brauchbare, von Emil Schiller[2] hinzugekommen, eine Darstellung, die geeignet sein dürfte, den meisten, die sich für den Gegenstand interessieren, die sonst vorhandene einschlägige Literatur wohl gar zu ersetzen. Das Buch, mit seinen 91 Seiten nicht umfangreich und doch alles Wesentliche bringend, ist geradezu fesselnd geschrieben. Sein Verfasser, seit 18 Jahren in Japan missionarisch tätig, erklärt, bei Abfassung des kleinen Werkes vor allem an die gedacht zu haben, denen der religiöse Fortschritt des japanischen Volkes am Herzen liegt. Indem er

[1] M. Terry *The Shinto cult, a Christian study of the ancient religion of Japan* (98 S.). — H. Huntley *Kami-no-michi. The way of the gods in Japan*, London, Huntley, XI, 339 S., — ein Buch, dessen Titel zu der Annahme verleiten muß, daß man es mit einer Monographie über Shintō zu tun habe, entpuppte sich, nachdem ich es mir durch den Buchhandel beschafft, als ein Roman aus dem Japan unserer Tage mit synkretistischer Tendenz, dessen Verfasserin, unverkennbar eine Avatara von Lafcadio Hearn, zugleich gelehrige Schülerin Arthur Lloyds, daheim wohl im okkultistischen Lager zu suchen ist. Das phantastische Dichtwerk, das bei allen sprachlichen Schnitzern und sachlichen Unmöglichkeiten und Entgleisungen immerhin große Vertrautheit mit der japanischen Welt bekundet, vertritt doch auch recht vernünftige Anschauungen über Religion und Religionen.

[2] *Shintō, die Volksreligion Japans*, Berlin-Schöneberg 1911, Protest. Schriftenvertrieb.

das Kuriosum der Religionsgeschichte zutage treten läßt, daß in Shintō eine primitive durchaus superstitiöse Religionsform bei einem in anderen Stücken so hoch entwickelten und weltgeschichtlich wichtigen Kulturvolke sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, möchte er erweisen, daß auch in Japan christliche Missionstätigkeit durchaus nicht überflüssig sei. Dabei aber verkennt er keineswegs die vielen gewinnenden Züge, die der Shintōreligion eignen, noch kostet es ihm, dem Missionar, Überwindung, diese hervorzuheben. Die Mythologie, die als Unterlage des Shintō in dessen Darstellungen sonst mit Recht einen breiten Raum einnimmt, wird von Schiller kurz abgetan. Auf die Geschichte der Religion, ihre Ursprünge und ihre Entwicklung wird, wenn es natürlich auch an gelegentlichen Hinweisen darauf nicht fehlt, wenig eingegangen. Geflissentlich ist es dem Verfasser nur darum zu tun gewesen, Shintō darzustellen, so wie er heute im japanischen Volke existiert und sich auslebt, als eine Religion, die immer noch einen gewaltigen Einfluß auf Denken und Fühlen der Massen des japanischen Volkes ausübt, diesem einerseits eine geschlossene nationale Kraft verleihend, aber andererseits auch seinen Kulturfortschritt hemmend. Insofern tritt Schillers Arbeit, wie ich schon an anderem Orte (Theol. Literaturzeitung 1911, Nr. 18 und Zeitschr. f. Missionsk. und Religionsw. 1911, S. 123) konstatiert habe, den früheren von Aston, Florenz, Revon, die auf den alten literarischen Quellen fußen, ergänzend zur Seite. In etwas ein Ähnliches lag, wenigstens in deutscher Sprache, bis jetzt nur vor in der Skizze Langes in der dritten Auflage des Lehrbuchs der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye. Die 13 Kapitel, in die sich der Stoff des Werkchens zerlegt, tragen die Überschriften: 1. Einleitung; 2. Shintō als Naturreligion; 3. Shintō als Mikadoverehrung; 4. Shintō als Ahnenverehrung; 5. Shintō als Heldenverehrung; 6. Shintō als Polytheismus; 7. Die heiligen Orte; 8. Die Priester und der Kultus; 9. Das Gebet; 10. Heiligkeit; 11. Die Festfeiern; 12. Urteil über die Shintōreligion; 13. Die Zukunft der Shintōreligion.

Wer sich von Schiller in den Gegenstand hat einführen lassen, wird wohl vorbereitet sein, selbst Stellung zu nehmen zu der von Hackmann in seinem letzten Buche[1] aufgeworfenen Frage, ob denn Shintō überhaupt als eine Religion anzusehen sei. Die Reflexionen, die Hackmann in dem „Das Land der Sonnengöttin“ überschriebenen nachdenklichen Kapitel anstellt, laufen darauf hinaus, daß Shintō allerdings ohne Zweifel einmal wirklich eine solche gewesen sei, damals, als der Japaner noch ein primitives Naturkind heißen durfte, daß man aber Bedenken tragen müsse, das, was heute noch, nachdem ihm eine andere religiöse Macht, der Buddhismus, gleichsam die Seele herausgezogen und nur die überlebten Formen habe stehen lassen, als Shintō auftritt, Religion zu nennen.

„Eine Religion im modernen Sinne ist Schinto keineswegs, sondern eine Art von Verehrung der Majestät der Nation und des Kaisers. Das religiöse Bedürfnis wird davon nicht befriedigt“ — war auch in der dritten deutschen Auflage von Tieles bekanntem Kompendium der Religionsgeschichte (S. 61) zu lesen. In der 1912 erschienenen vierten Auflage dieses Werkchens[2] gehört auch der die Shintōreligion behandelnde 31. Paragraph zu den 74 von dem Bearbeiter D. Söderblom gänzlich neu geschriebenen Abschnitten. Zu den auf S. 56 für diesen Teil gegebenen Literaturangaben sei im Vorübergehen berichtigend bemerkt, daß an den in Vol. VII und IX der *Transactions of the Asiatic Society of Japan* veröffentlichten Übersetzungen der alten japanischen Rituale Florenz keinen Anteil hat, daß dieser deutsche Japanologe aber in Vol. XXVII der *Transactions* p. 1 bis 112 die von dem Engländer Ernest Satow begonnene Arbeit fortgesetzt hat.[3]

---

[1] *Welt des Ostens*, Berlin, Karl Curtius 1912, S. 284—318.

[2] Tieles *Kompendium der Religionsgeschichte.* Vierte, völlig umgearbeitete Auflage von D. Nathan Söderblom. Berlin, Theophil Biller 1912.

[3] Von dem ebenda mitverzeichneten bekannten Vademecum Chamberlains *Things Japanese* liegt, wie angemerkt sei, jetzt auch eine deutsche Ausgabe vor: Basil Hall Chamberlain *Allerlei Japanisches (Things Japanese).*

Florenz' Abhandlung über Shintō in Hinnebergs großem enzyklopädischen Werke wäre dem von Söderblom gegebenen Verzeichnis der wichtigsten Arbeiten noch einzureihen. Mittlerweile ist übrigens der Band, dem sie als Teil angehört, in zweiter Auflage erschienen. Die wertvolle Skizze[1], die im vorigen Referat ausführlich besprochen wurde, ist darin ganz unverändert wieder abgedruckt. Gegen die von M. Revon begründete Anschauung, daß die gewöhnlich als Ritualgebete bezeichneten, zum Teil uralten Norito nicht wirklich Gebete, sondern magische Formeln seien[2], werden nach O. Nachod (Jahresberichte der Geschichtswissenschaft 32, III, 390) von einem anderen Erforscher des Shintō und des alten Japans überhaupt, von dem inzwischen (22. November 1911) verstorbenen Aston, ernste und überzeugende Einwände erhoben, ebenso gegen einige andere Ausführungen in der Revonschen Abhandlung.[3] Aus einem vor hundert Jahren von dem Shintōgelehrten Hirata verfaßten Werke *Tama-dasuki*, dessen Inhalt schon Satows alte Abhandlung *The revival of pure Shiñ-tau* skizziert hat, hat R. J. Kirby einen Abschnitt in extenso übersetzt, Hiratas Kommentar zu dem an die Göttin der Nahrung zu richtenden Gebet.[4] (Vgl. Satow a. a. O. S. 75f.)

Neues Licht über eine Seite des Shintōkults, der, wie schon

Übersetzt von Bernhard Kellermann. Berlin, Bondy 1912. Nach einer Besprechung in der *Ostasiatischen Zeitschrift* II Heft 2 S. 235 hat die außerordentliche Leichtfertigkeit des Übersetzers dem Buche, das im Original seinerzeit ein sehr verdienstliches Werk gewesen, allen Wert genommen.

[1] Florenz *Der Shintoismus* in Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion (Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. von Paul Hinneberg. Teil I Abt. III 1), 2. Aufl., Leipzig und Berlin, Teubner 1913.

[2] *Les anciens rituels du Shintō considerés comme formules magiques, Transact. of the 3 d Internat. Congr. for the Hist. of Religions* I S. 165—181. — *Le rituel du feu dans l'ancien Shintō, T'oung-Pao* Serie II Vol. IX S. 214—235.

[3] W. G. Aston *Are the Norito magical formulae? T'oung-Pao* Serie II Vol. X S. 559—566.

[4] *Ukemochi no kami, the Shinto goddess of food, Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XXXVIII part II 39—56.

die Dürftigkeit der diesbezüglichen Literatur zeigt, bisher nur wenig Beachtung geschenkt worden war, verbreitet in ihrem ersten, mit den shintoistischen Formen sich befassenden Teile eine Studie von E. Ohrt über die Totengebräuche in Japan[1], eine der wertvollsten Darbietungen, die uns die letzten Jahre gebracht haben. Außer zwei Abhandlungen von A. v. Knobloch[2] und A. Hyde Lay[3] und einem Artikel in einem nicht eben so leicht zugänglichen neuen enzyklopädischen Werke[4], der dem Verfasser entgangen zu sein scheint, lag bis jetzt an Arbeiten über den Gegenstand in einer europäischen Sprache auch m. W. sonst nichts vor. Eine nicht unbeträchtliche einschlägige Literatur ist dagegen in Japan selbst vorhanden, und diese hat außer Informationen, die auf mündlichem Wege von unterrichteten Japanern gewonnen wurden, Ohrt für seine sehr dankenswerte Schilderung der Vorgänge bei einer Totenbestattung und der später stattfindenden Totenfeiern sich zunutze gemacht. Hauptsächlich ist es ein vor etwa vierzig Jahren von zwei shintoistischen Autoritäten Konoye Tadafusa und Senge Takatomi verfaßter Leitfaden mit dem Titel *Sōsai Ryaku shiki* (Abgekürztes Zeremoniell für Beerdigungen), das ihm den Stoff für seine Abhandlung geboten. Auf Grund des Glaubens, daß die Seelen der Verstorbenen, nach dem Tode an der Stätte, wo sie gelebt haben, weiter lebend, die Fähigkeit und die Aufgabe haben, das Land und insbesondere die Hinterbliebenen zu schützen, sind diese darauf bedacht, sich das Wohlwollen der Seelen der Abgeschiedenen durch Darbringung von Opfern und durch Ver-

---

[1] *Mitteil. der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostas.* Bd. XIII Teil 2 S. 81—121.

[2] *Die Begräbnisgebräuche der Shintoisten*, Mitteil. der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostas. Bd. I Heft 6, S. 39 ff.

[3] *Japanese Funeral Rites, Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XIX part III 507—544.

[4] *Death and Disposal of the Dead (Japanese), Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. IV 485—497. Die Arbeit Ohrts ist von Lloyd bereits mitverwertet.

ehrung der Toten zu sichern. Die für diesen Kult vorgeschriebenen Formen, natürlich schon lokal gesondert, sind auch in den einzelnen Sekten — man unterscheidet deren dreizehn im Shintō — nicht ganz einheitlich, und man wird im Sinne zu behalten haben, daß das in der vorliegenden Arbeit geschilderte Zeremoniell zunächst nur das einer einzelnen dieser Korporationen, der Verfasser sagt nicht welcher, darstellt. Als allgemein shintoistisch wird man aber wohl die mitgeteilten agendarischen Gebete[1] ansehen dürfen, die bei den verschiedenen Akten (1. Hinüberleitung der Seele des Verstorbenen in die Ahnentafel oder das *tamashiro*, in der Regel ein Metallspiegel, ein Edelstein oder etwas Ähnliches; 2. feierliche Entfernung des Sarges aus dem Sterbehause; 3. Hauptfeier für das gesamte Trauergefolge; 4. eigentliche Beerdigung) gesprochen werden. Sie sind durchweg an die Seele der als Gottheiten angeredeten Abgeschiedenen gerichtet. Sofort nach beendeter Beerdigung beginnen die Feiern zum Gedächtnis des Toten, indem während der ersten fünfzig Tage nach dem Tode täglich (an jedem zehnten Tage in reichlicherer Menge) neue Opfer vor dem *tamashiro* dargebracht werden. Am fünfzigsten Tage wird letzteres aus dem provisorischen Kästchen, in dem es bis dahin Aufstellung gefunden hatte, in den Ahnenschrein (*mitamaya*) des Hauses gesetzt, wo die im *tamashiro* verkörpert gedachte Seele nunmehr ihr dauerndes Domizil hat. Bei dieser Überführung werden die bereits darin behausten Ahnenseelen gebeten, einzuwilligen, daß der neue Gast fortab gemeinsam mit ihnen sich an den dargebrachten Opfern labe. Vor diesem Ahnenschrein werden nun weiterhin am hundertsten Tage und alljährlich am Jahrestage des Todes, besonders großartige am 1., 3., 5., 10., 20., 30., 40., 50. und 100. Jahrestage, abgehalten. Außerdem veranstaltet man alljährlich im Frühling und Herbst an einem beliebig gewählten Tage im mittleren Monat dieser Jahreszeiten eine generelle Totenfeier für alle

[1] Von mir wiedergegeben in dem von Edv. Lehmann herausgegebenen *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig, Deichert 1912, S. 32–34.

Ahnen der Familie. Das Frühlings- und Herbstahnenfest für die Ahnen des Kaiserhauses am 21. März und am 23. September sind japanische Nationalfeiertage. Näheres über die Speiseopfer, die neben den Gebeten den Kern der Kulthandlung bilden, findet sich in einer zweiten Abhandlung, die Ohrt am gleichen Orte veröffentlicht hat, der genauen Beschreibung des Staatsbegräbnisses des am 26. Oktober 1909 in Harbin einem Koreanerattentate zum Opfer gefallenen Fürsten Itō.[1] Staatsbegräbnisse, von den Japanern erst in der Meiji-Ära mit so vielem anderen von der westländischen Kultur übernommen und bisher seit 1883 erst neun Staatsmännern als höchste Ehrung zuteil geworden, erfolgen immer nach shintoistischem Ritus, gleichgültig zu welchem Glauben sich der so Geehrte im Leben bekannte. Hierin kommt die enge Verbindung, die noch immer zwischen Staat und Shintō aufrechterhalten wird, zum Ausdruck. Zur Zeit des Shogunats waren shintoistische Begräbnisse fast gänzlich auf den Kaiserlichen Hof beschränkt. Erst durch die Restauration wurden sie wieder neubelebt. Aber auch jetzt noch sind sie den buddhistischen Beerdigungen gegenüber bei weitem in der Minderzahl. Dem Vorbilde des Hofes folgend, zieht der Adel sowie der Offiziers- und Beamtenstand das shintoistische Begräbnis dem buddhistischen vor.

Unter den großen Führern der seit ca. 1700 einsetzenden nationalen Reaktion, die auf eine Wiederbelebung des japanischen Altertums unter Ausscheidung aller eingedrungenen buddhistischen und konfuzianischen Fremdelemente ging und die Wiederherstellung der Kaiserlichen Macht anbahnte, war der eigentliche Shintō-Theologe Hirata Atsutane (1776—1843), dessen ganz auf den Ahnenkult und das Dogma der göttlichen Abstammung des Mikado basiertes System, nach der politischen Restauration vom Jahre 1868 von der neuen Regierung sanktioniert, als eigentliche Staatsreligion galt, bis es die durch die Verfassung

---

[1] *Das Staatsbegräbnis des Fürsten Itō*, Mitteil. der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostas. Bd. XIII Teil 2 S. 123—155.

vom Jahre 1889 proklamierte Religionsfreiheit dieses Vorrangs wieder verlustig gehen ließ. Aus alten Vorträgen dieses Archäologen gibt R. J. Kirby in englischer Übersetzung Auszüge[1], die einen guten Einblick in das Wesen des Shintō-Manismus gewähren. So gleich das von Hirata seinen Schülern zum täglichen Gebrauch empfohlene Gebet: *To the honourable souls of far off honourable ancestors, to the generations of ancestors, to all the honourable souls of relations and to all the souls worshipped at this soul-shrine. I reverence and adore before you honourable souls, and pray you let there be no harm happen to my house or body. Guard me night and day. Hear this my prayer and guard me. Increasingly prosper my great grand children's descendants, give them long life and success to abundantly worship the souls of you their ancestors. I pray you to peacefully hear my prayer and to guard me with good fortune. In fear and trembling I pray and worship you!* Die Unsterblichkeit der Seele ist dem Shintō-Theologen unanfechtbares Dogma. Den Hinterbliebenen sollen die Geister der Abgeschiedenen ihres Hauses Realitäten sein; nie sollen sie ihr Haus verlassen, ohne sich zuvor von den Seelen im Ahnenschrein zu verabschieden mit Worten wie diesen: „Ich gehe jetzt aus. Ich fürchte, da werdet Ihr Euch einsam fühlen, aber, bitte, gebt mich ein Weilchen frei, und, bitte, bewahret mich auf meinem Ausgang vor jedem Unfall und, bitte, seht zu, daß dem Hause nichts passiert!" Nach der Rückkehr verpassen sie nie, zuerst wieder vor die Seelentafeln zu treten und zu sprechen: „Da bin ich wieder und Dank Eurem Schutze ist mir nichts zugestoßen. Ich fürchte, Ihr habt Euch einsam gefühlt." Und all das, wird noch ausdrücklich gesagt, darf nicht etwa bloß eine Formsache sein. Obgleich die Seelen im Hause wohnen und da tägliche Verehrung genießen, sollen die Hinterbliebenen darum doch nicht meinen, an den Gedenktagen des Todes den Gang zur Begräbnisstätte

[1] *Ancestral worship in Japan, Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XXXVIII part IV 232—267.

sich schenken zu können. Wenn ein Mensch stirbt, so wird er eine Gottheit, deren Seele sich vielfach teilt, wie ein Feuerbrand in Flammen züngelt, also daß sie nicht nur im Ahnenschrein der Häuser eines jeden seiner Kinder, ob er deren gleich zehn hinterlassen hätte, und auf dem Friedhof, sondern allüberall weilt, wo man sie verehrt. Große Sorgfalt ist auf die Zubereitung der Speiseopfer zu verwenden. Man soll es damit nicht leicht nehmen und sich dabei nach dem Geschmack der Verstorbenen richten. *It goes without saying as regards father and mother, but in fact in making offerings to any one, we ought to offer what they liked when alive, or should we at any time be eating any tasty thing they would fancy, then ought we to offer it. In speaking of my own wishes I intend of course to ask my children that after my death they will give me plenty of fish and vegetable offerings of all kinds.* Daß das Quantum der vor den Seelentafeln aufgestellten Speisen sich nicht vermindert, sei ganz und gar kein Beweis dafür, daß die Geister diese unberührt ließen. Sie saugen nur ein wenig in sich ein von seinem Dufte. *If there is any one who doubts this, let him compare the flavour of the offerings after they have been taken down from the shelves with some food which has simply been put in one side, and he will be able to distinguish a slight difference. A person with a keen taste will notice this at once.*

Am Schlusse seines 1905 veröffentlichten Werkes über Shintō kurz auf die modernen Sektenschößlinge der japanischen Volksreligion, Tenrikyō und Remmonkyō, zu sprechen kommend, meinte Aston damals, es sei nicht wahrscheinlich, daß beide in der Religionsgeschichte irgendwelche Rolle spielen würden. Die Gründer beider Sekten, bemerkte er, waren ungebildete Frauen aus dem Volke, und ihre Lehren sind nichts als ein Mischmasch konträrer Ideen, die, von verschiedenen Quellen entlehnt, durch keinen großen Zentralgedanken beherrscht werden. Auch der Kongregationalistenmissionar D. Greene, einer der besten Kenner Japans und der Japaner, der sich 1895 in einer sehr dankens-

werten Abhandlung in den *Transactions of the Asiatic Society of Japan* mit der Tenrikyō beschäftigte[1], glaubte derselben trotz des Anschwellens ihrer Gläubigenzahl die baldige Auflösung prophezeien zu dürfen. Die schon damals zutage tretende Neigung der Führer der Sekte, durch Abstreifung des anfänglich starken supranaturalen Elements dem wachsenden Einfluß rationalistischer Anschauungen in Japan Rechnung zu tragen und das Schwergewicht mehr auf die Moral zu legen, dies schon erschien dem missionarischen Beurteiler als Eingeständnis der Schwäche und als ein Zeichen des Verfalls, der damit bereits eingesetzt habe. Trotz solcher Prophezeiungen und trotz der Verachtung, die sie lange Zeit erfahren hatte, hat die Tenrikyō sich stetig ausgebreitet, und zwar dermaßen, daß das Ministerium Katsura, dem Erfolg sich beugend, 1908 die seit 1888 von der Regierung als eine eigene Shintō-Sekte anerkannte neue Gemeinschaft als eine besondere, unabhängige Religion neben Shintō, Buddhismus und Christentum anerkannte. Während das Christentum in Japan oft mit viel Geräusch seine geistigen Erobererpfade ging, bis es bei seiner großen Heerschau anläßlich der Feier des Halbjahrhundertjubiläums japanischer Missionsarbeit im Oktober 1909 konstatieren konnte, daß die Zahl der von ihm gesammelten lebenden Anhänger sich auf zirka 170000 belaufe, hat in der gleichen Zeit in aller Stille die Kirche der „Lehre der himmlischen Wahrheit (oder Vernunft)“ eine Anhängerschaft von etlichen Millionen gesammelt. Das Wichtigste über ihre Entstehung, Dogmatik, Ethik, Kultpraxis und Literatur bieten Abhandlungen und Übersetzungen von L. Balet (französisch)[2] und H. Haas.[3] Einen andern modernen Schößling des Shintō,

[1] Ein ausführliches Referat über diese Arbeit findet sich in der *Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss.* Jahrg. 22 S. 196ff.

[2] *Le Tenrikyō, Religion de la Raison Céleste, Mélanges Japonais* VI S. 291—323 und 439—466.

[3] *Tenrikyō. Ein neues synkretistisches Religionsgebilde im Japan unserer Tage*, Zeitschrift f. Missionsk. u. Religionswiss. Jahrg. 25 S. 129—145. — *Die Tanzpsalmen der Tenrikyō-kwai*, ebenda S. 162—173 und 193—205.

die Konkōkyō, die, von einem erst 1883 gestorbenen ungebildeten Japaner begründet und seit 1900 als autonome Shintō-Korporation anerkannt, zusehends wächst, hat J. B. Duthu[1] beschrieben. *La secte Konkō a quelque chose de particulier parmi toutes les sectes shintoïstes. Ce qui lui est spécial et lui vaut sa vogue actuelle n'est autre chose que ceci: le fondateur Konkō, tout en niant le faste et le néfaste en quelque direction et dans quelque domaine que ce fût, réhabilita Konjin, le dieu métal. S'il n'alla peut-être pas jusqu'à nier catégoriquement et absolument toute distinction de faste et de néfaste, du moins il proclama que Konjin était un dieu archifaste, un dieu qui rend toutes choses fastes pour ses protégés et qui neutralise toutes les influences néfastes quand on s'est mis sous sa protection. Konkō n'a donc pas précisément supprimé une superstition, il s'est plutôt contenté de la déplacer au profit de son dieu Konjin. Le dieu métal, au lieu d'être le dieu malfaisant de l'ancien temps, est devenu une divinité bienfaisante. Et comme le nombre de ceux qui cherchent à attirer le précieux métal dans leur bourse n'a pas diminué par ces temps de civilisation matérielle, rien d'étonnant qu'ils aient trouvé dans Konjin, dieu métal, le dieu digne de leur culte; en le servant, c'est toujours l'antique veau d'or qu'ils servent sans le savoir* (p. 19f.).

Wie wenig die alte Volksreligion Japans ist oder doch jedenfalls sich selber fühlt, als was europäische Beurteiler sie hinzustellen sich für berechtigt halten, ein entseelter Kult, das mag zum Schlusse noch der Hinweis auf ein vor kurzem in Japanisch erschienenes Buch über den ursprünglichen Shintō dartun, das Kakehi Katsuhiko, einen Professor der Kaiserlichen Universität Tokyo, zum Verfasser hat, einen Gelehrten, der auch die allgemeine Religionsgeschichte kennt und sich mit religionsphilosophischen Studien befaßt hat. Auf ca. 400 Seiten müht er sich in allem Ernste, die Superiorität des Shintō über jedwede andere Glaubensform zu erweisen und zu zeigen, daß er

[1] *La secte Konkō, Melanges Japonais* VI S. 1—22.

wohl tauge, die eine, universale, absolute Religion abzugeben. So können Urteile auseinandergehen!

Buddhismus. Auf dem Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte zu Paris hat um die Jahrhundertwende ein Vertreter der japanischen Buddhisten, J. Tchicadzumi, der Hoffnung Ausdruck gegeben, das 20. Jahrhundert werde die Epoche einer Wiedergeburt des japanischen Buddhismus sein, eine Epoche, in der sich derselbe auch nicht mehr darauf beschränken werde, nur in Japan seine Rolle weiter zu spielen, sondern auf der internationalen Schaubühne der Welt als Aktor figurieren müsse. Der Redner schloß daran die Mahnung: *N'étudiez pas notre Bouddhisme comme une ancienne religion et dans le seul but de satisfaire votre curiosité; mais étudiez-le comme une religion vivante, comme une religion d'aujourd'hui même!*[1] Die Religionsgemeinde, als deren Vertreter Tchicadzumi im Jahre 1900 in Paris gesprochen, hat das von ihm kundgegebene Ziel all die Zeit fest im Auge behalten und in aller Stille auch verfolgt. Sie hat ihre Missionare nach Formosa, nach Korea, nach China, nach Singapore, nach San Francisco, auch nach England und Deutschland gesandt. Über die Gründung einer Chʿi-huan tsing-shê d. h. Jetavana-Schule in China, hinter welcher der japanische Buddhismus steht, berichtet O. Franke[2], von den chinesischen Statuten des Unternehmens und von einem Aufrufe zu Beiträgen für dasselbe eine wortgetreue Übersetzung gebend. Eine neu entstandene politische Atmosphäre sich zunutze machend, geht man auf nichts Geringeres aus, als das literarisch gebildete China wieder für den Buddhismus zu interessieren, Achtung vor seiner Gelehrsamkeit,

[1] *Coup d'oeil sur l'histoire du Bouddhisme au Japon* in der *Revue de l'histoire des religions* Bd. XLIII S. 160.

[2] *Ein buddhistischer Reformversuch in China. T'oung-Pao*, Serie II Vol. X Nr. 5 S. 567—602. Siehe auch O. Franke, Ostasiatische Neubildungen. Beiträge zum Verständnis der politischen und kulturellen Entwicklungsvorgänge im fernen Osten (1910), S. 158—165: *Die Propaganda des japanischen Buddhismus in China.*

Verständnis für seinen sittlichen Gehalt in ihm zu erwecken und so eine Wiedergeburt der Religion Buddhas in China, wo diese hauptsächlich durch ihre Klosterinsassen in verdienten Mißkredit gekommen ist, herbeizuführen. Und das ist jedenfalls ein Versuch, der, da er sich von vornherein, statt auf den verkommenen Klerus, auf das gebildete buddhistische Laien-Element stützt, keineswegs als ganz aussichtslos anzusehen ist. Während so mancherlei die stolze Hoffnung gerechtfertigt erscheinen lassen kann, daß der japanische Buddhismus für das künftige Geistesleben zum wenigsten Ostasiens noch eine bedeutende Rolle zu spielen berufen ist, hat man sich bei uns allzulange gar nicht darum gemüht, sich erkenntnismäßig genauer mit ihm vertraut zu machen. Ein besonderes Studium aber heischt diese Spielart des Buddhismus, das Mahāyāna-System der Sukhāvatī-Schulen, denen die überwiegende Mehrzahl der Buddhisten Japans zuzuzählen ist, und die, während die anderen Sekten mehr oder weniger in Lethargie versunken, eigentlich nur mehr historisches, antiquarisches Interesse beanspruchen können, eben in der Gegenwart durch propagandistische Rührigkeit ihre ungeschwächte Lebenskraft bekunden. Mit Befriedigung kann nun gesagt werden, daß gerade in den Jahren, die dieser Bericht zu umspannen hat, eine Reihe von Arbeiten in englischer und in deutscher Sprache erschienen sind, die dem Rechnung trugen. Am diensamsten zu einer ersten allgemeinen Orientierung mag vielleicht der unten angeführte Aufsatz des Referenten[1] sich erweisen. Aus einer Serie von Vorträgen, die A. Lloyd im Winter 1909/10 in Tokyo über die Lehre der von Shinran (1173—1262) begründeten Jōdoshinshū gehalten, ist ein Buch von 180 Seiten mit etwas inadäquatem Titel erwachsen[2], dessen wissenschaftlichen Charakter freilich

---

[1] H. Haas *Die japanische Umgestaltung des Buddhismus durch Hōnen Shōnin(1133—1212) und Shinran Shōnin(1173—1262),* Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 27. Jahrg. (1912) S. 129—145.

[2] A. Lloyd *Shinran and his work, comparative studies in Shinshū theology*, Tokyo, Kyōbunkwan 1910.

nicht wenig das Bestreben verkümmert, dem Leser zu erweisen, was dem Verfasser selbst von vornherein feststeht: daß der Shinshū-Gläubige, wenn er sein Namu Amida Butsu spricht, dieselbe göttliche Person anredet, auf die sich des Christgläubigen Anbetung richtet, daß beider Religion den gleichen Ursprung hat. Die von ihm beliebte Argumentationsweise, so erklärt Lloyd selbst in der Einleitung, erspare ihm eine Menge antiquarischer Nachforschungen und historischer Untersuchungen, Untersuchungen, die ja schließlich doch nur von geringem Werte seien, wo es sich um praktische Lebensinteressen handle (S. 6). Wo er solche doch bringt, in den Fußnoten und in den zwei Appendices (*Kōmyōji*[1] und *Manichaean influences in the Shinshū*), stößt man auf sehr zweifelhafte Aufstellungen und anfechtbare Deduktionen. Auch die eingereihte erstmalige Übersetzung eines chinesischen Hymnus auf die Lehre, der Shinran zum Verfasser hat, des Shōshinge, ist mehr eine freie, in vielen Einzelheiten den Ideen Lloyds angepaßte und dogmatischer Termini der christlichen Theologie sich bedienende Paraphrase als eine wirkliche philologische Übertragung des Textes. S. 93—101 findet man, einem japanischen Werke mit dem Titel Shinshū Seikun entnommen, eine Blütenlese von Äußerungen meist mittelalterlicher Priester über die Kraft des Glaubens, bei deren Auswahl ihr Anklingen an neutestamentliche Worte bestimmend war. S. 134—140 wird die Beschreibung des Shinshū-Zeremoniells, wie es bei der Bestattung Kōshos, des 21. Abtes des östlichen Hongwanji in Kyōto (gest. 15. 1. 1894), beobachtet wurde, mitgeteilt. Den Hauptinhalt des Lloydschen Buches — die angeführten Stücke sind als bloße Zugaben anzusehen — bildet die gekürzte, gelegentlich glossierte Wiedergabe eines vor nicht langer Zeit japanisch geschriebenen kleinen Buches von R. Nishimoto, eines Katechismus mit hundert Fragen und zum Teil

[1] Dieser Anhang, der die Bedeutung zeigen soll, die der Patriarch Zendō in der Geschichte des Jōdo-Mahāyāna gehabt, ist wiederabgedruckt in dem weiter unten zu nennenden Buche *The creed of half Japan*.

sehr ausführlichen Antworten.[1] Den ganzen Text eben dieses Originals bis auf eine längere Auslassung bei Frage 24 — die Geschichte der Untersekten der Shinshū betreffend — hat A. K. Reischauer übersetzt[2], so daß damit die Hauptpartien des Lloydschen Buches eigentlich überflüssig geworden sind. Die Abschnitte 1—17 zeigen die Sonderstellung, die die Shinshū im Gesamtsystem des japanischen Buddhismus einnimmt; Abschn. 18—28 folgt die Biographie des Begründers und die äußere Geschichte der Sekte; der Rest ist der Darstellung ihrer Dogmatik gewidmet. Auch was man da zu lesen bekommt von einer Erlösung für alle, einzig durch den Glauben an die gnädige Verheißung Amidas, eine Erlösung, die einem jeden, auch dem ärgsten Sünder, offen stehen soll, wofern er nur, der eigenen Vernunft und Kraft mißtrauend, sein Hoffen auf die Huld des Allerbarmers setzt, der ihm daraufhin sicherlich einhelfen werde zur Seligkeit in seinem himmlischen Reiche, dem herrlichen Paradies im Westen, das alles klingt so durchaus unbuddhistisch, daß sich darüber jedem, der die Lehre Buddhas kennt, tatsächlich die Frage aufdrängen muß, welche Garantie man denn habe, daß Nishimoto, der Verfasser des Shinshū Hyakuwa, wirklich Shinrans Theologie wiedergibt und nicht einen christlich tingierten modernen Shinshū-Buddhismus. So bemerkt z. B. ein französischer Kritiker des Lloydschen Buches[3], man könne bei dessen Lektüre nicht umhin zu bedauern, daß so wenig Zitate aus den Werken der großen Lehrer des Amidaismus, des Hōnen und Shinran und ihrer unmittelbaren Schüler, angeführt würden, die allein, wo sie in gleichem Sinne lauteten wie Nishimotos Ausführungen, den Argwohn benehmen könnten, den man sonst nicht leicht los werde: daß diese der christlichen Doktrin so frappant ähnelnden Lehren bloße Umbiegungen der genuinen Shinshū-

[1] *Shinshū Hyakuwa.* Tokyo, Moriya.

[2] *A catechism of the Shin sect (Buddhism), Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XXXVIII part V 331—395.

[3] *Mélanges Japonais* VII 436—447.

Gedanken in geflissentlicher oder unbewußter Annäherung an die von einem heutigen Buddhisten natürlich gekannte christliche Theologie seien. Was hier gewünscht wird, eben das will mein Buch 'Amida Buddha unsere Zuflucht'[1] bieten: eine wirkliche Urkundensammlung. Sie gibt wohl zur Genüge authentisches Material an die Hand, durch das jedermann in den Stand gesetzt ist, sich mit der eigentümlichen Entwicklungsform bekannt zu machen, in der sich die Religion indisch-müder Weltabkehr einem tatkräftigen Volke mit Welteroberungsinstinkten annehmbar gemacht. Geflissentlich habe ich der naheliegenden Versuchung widerstanden, die hier erstmalig erschlossenen Schriften zu glossieren, und nur auf ein paar gelegentliche Fingerzeige mich beschränkt, gewiß, daß der achtsame und denkende Leser dieser simplen Urkunden einer schlichten Religion der Erlösung, die anstatt des sonst im Buddhismus vorwaltenden Intellektualismus die seligmachende Kraft des Glaubens an das Erbarmen einer beinahe monotheistisch gefaßten Heilandsgottheit predigt, einer Anleitung zur Anstellung der rechten Reflexionen nicht bedürfen wird. Was aber zum Verständnis des Sinnes der dargebotenen Texte selbst nötig sein mag, das ist in der den Urkunden vorausgeschickten Einleitung und in Fußnoten, mit denen nicht gekargt wurde, wohl genugsam dargeboten. Eine aus Raumrücksichten fortgelassene Homilie des Priesters Kōa Shōnin (1269—1330) das Fushi sōgō (siehe 'Amida Buddha unsere Zuflucht' S. 25), habe ich an anderem Orte mitgeteilt.[2]

Nicht bloß christliche Klänge, sondern geradezu christliche Bücher findet Timothy Richard, Missionar der englischen Baptistenmission in China, in zwei Texten des chinesischen und japanischen Tripitaka, die er deshalb ins Englische übersetzt

[1] *Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus* (Quellen der Religionsgeschichte, herausg. im Auftrage der Religionsgeschichtl. Kommission bei der Königl. Gesellsch. der Wissenschaften in Göttingen) 1910.

[2] *Christliche Klänge im japanischen Buddhismus*, Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 27. Jahrg. S. 1—13 u. 34—45.

hat[1], dem Mahāyānasraddhotpāda und einem Saddharmapundarīka-Extrakt. Besonders der ersten[2] dieser beiden Schriften mißt er als einem „religiösen Eirenicon zwischen dem Osten und dem Westen“ eine geradezu unberechenbare Bedeutung bei. Die Grund- und Kernidee des Buches findet er in dem Begriffe Chên ju (jap. Shinnyo). Teitaro Suzuki, der dasselbe bereits im Jahre 1900 einmal ins Englische übersetzt hat, hat diese Bezeichnung für das absolute Sein als das chinesische Äquivalent für Sanskrit Bhūtatathatā genommen und mit *Suchness* wiedergegeben, eine Übersetzung, der Paul Carus seine Approbation erteilte.[3] Richard ist der Ansicht, daß dieses *Suchness* den Sinn des ganzen Buches verdunkele, und versteht seinerseits unter Chên ju '*True Model, True Form, Archetype,* d. i. Gott' (S. 3 u. 46). Wenn er dann weiterhin sich für berechtigt hält, Julai (jap. Nyorai = Tathâgata) mit Messias oder Gott im Fleisch *(the*

---

[1] *The New Testament of Higher Buddhism.* Edinburgh, T. & T. Clark 1910.

[2] Schon drei Jahre früher einmal von ihm veröffentlicht: *The awakening of faith in the Mahayana doctrine — the New Buddhism. By the Patriarch Ashvagosha, who died about A. D. 100. Translated into Chinese by Paramartha (Chen Ti), who lived in the Liang dynasty (A. D. 502—555). Translated into English in 1894 by Rev. Timothy Richard, Litt. D., assisted by Mr. Yang Wên Hwui.* Shanghai, Christian Literature Society 1907. Dieser Ausgabe ist der chinesische Text beigegeben.

[3] Der Begriff *Suchness* ist nach Carus *pure form, or the purely formal aspect of things, determining their nature according to mathematical and mechanical laws. Suchness, according to Açvaghosha, is the cosmic order or Gesetzmässigkeit of the world; it is the sum total of all those factors which shape the universe and determine the destinies of its creatures. It is the norm of existence and is compared to a womb in which all things take shape and from which they are born. It is Plato's realm of ideas and Goethe's Mothers' of the second part of Faust.* (T. Suzuki *Açvaghosha's Discourse on the awakening of faith,* S. 4f.) Mir selbst schrieb der genannte Gelehrte: *I know as little a terse German translation for 'suchness' as you do. Of course the meaning of the word is 'quality', but the value of the word in its context consists in bringing out the original meaning of 'quality' and its connection with 'qualis'. The same difficulty would obtain in translating 'thisness', the scholastic Hocceity. Perhaps 'Das-heit' and 'So-heit' would correspond to 'thisness' and 'suchness'.* (Privatbrief vom 27. Dez. 1905)

true Model become Incarnate, the incarnate God) wiederzugeben, und der Meinung ist, damit den wahren buddhistischen Schlüssel zum Verständnis der Schrift zu besitzen, so ist es schließlich nicht zu verwundern, wenn seine ganze englische Übersetzung christlichen Anstrich bekommt. Hackmann hat gemeint, ihr nachrühmen zu dürfen, sie sei vielfach genauer als die ihr voraufgegangene Übertragung Suzukis, der freilich seinerseits die Terminologie des Buddhismus geschickter handhabe.[1] Er hat dabei übersehen, daß Suzuki und Richard nach zwei verschiedenen chinesischen Versionen des Textes übersetzt haben, die selbst hinwiederum nicht auf ein und dasselbe Sanskritoriginal, das bis jetzt nicht aufgefunden ist, zurückgehen mögen. Suzuki entschied sich für die Version Çikshānandas (gest. 710 n. Chr.), während der Richardschen Übertragung die ältere chinesische Übersetzung von Paramārtha (gest. 569 n. Chr.[2]) zugrunde liegt, die in China wie in Japan mehr gelesen ist als jene. Eine arge Übertreibung ist es, wenn Richard, der nicht ansteht, die Schrift als eines der bedeutendsten Bücher der gesamten Weltliteratur zu bezeichnen (S. 37), sagt: *If we estimate the value of books by the number of adherents to their doctrines, then, after the Bible, the Koran, the Confucian Classics, and the Vedas, this volume, about the size of the Gospel of Marc, ranks next, or fifth, among the sacred books of the world* (S. 38). Im Japan von heute jedenfalls, und so erst recht in China, werden die Priester zu zählen sein, die das Buch je gelesen haben, und noch seltener sind natürlich die Laien, die sich an einen so schwierigen philosophischen Text machen. Richard hält es für ausgemacht, daß sein Verfasser Asvaghosha ist, „der Apostel Paulus des Buddhismus, der nur fünzig Jahre nach Paulus lebte" (S. 27 und 9). Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß die Datierung der Lebenszeit Asvaghoshas und des Königs Kanishka, als dessen Zeitgenosse er bezeichnet wird, bis heute noch eine sehr strittige

[1] *Jahresbericht der Geschichtswissenschaft* XXX, III S. 348.

[2] Richards Daten S. 51 sind falsch.

ist[1], und daß ganz neuerdings M. Winternitz[2], wie übrigens auch eine japanische Autorität, Takakusu, die Abfassung des Sraddhotpāda durch ihn für ausgeschlossen hält. Wie dieses philosophische Werk, so ist dem Verfasser auch das Saddharmapundarīka-sūtra, in dem er dieselben wundervollen Wahrheiten von Licht, Liebe, Leben finden will, wie sie das Johannesevangelium bietet, eine Schrift — er nennt sie ein fünftes Evangelium —, die eine Brücke schlage über die Kluft, durch welche die Religion des Ostens bisher von der des Westens geschieden gewesen sei. Nicht freilich das ganze Sutra, wie es uns bereits in Kerns und Burnoufs Übersetzungen vorliegt. Hier sei das Manna des Neuen (Mahāyāna) Buddhismus, von dem seit anderthalbtausend Jahren so viele Millionen gezehrt hätten, zu sehr überdeckt von indischen Fabeleien und altbuddhistischen Mythologemen. Was es ihm angetan hat und was er in Übersetzung darbietet, ist ein Auszug des Wesentlichsten aus dieser bei den Mahayanisten in so hohem Ansehen stehenden Schrift, ein chinesisches Exzerpt aus Kumarajivas Übersetzung, das er einer von K. S. Fukagawa besorgten und von der Nichiren-shū veröffentlichten japanischen Ausgabe in Gestalt von Kopfnoten beigegeben gefunden hat. Noch enthusiasmierter urteilt er über das To Sin King (jap. Shinkyō = Mahāprajñāpāramitāhṛdaya-sūtra), *the Creed of half Asia*, wie er es nennt, das es verdiene, den erhabensten literarischen Hervorbringungen des menschlichen Geistes von Hiob bis Kant sowie denen der besten Dichter Indiens und Chinas beigezählt zu werden. S. 268f. gibt er auch hiervon eine englische Übersetzung. Sie scheint gefertigt zu

[1] Auch die neueste, mir selber noch nicht zugänglich gewordene Untersuchung von F. W. Thomas im letzten Jahrg. des *Journal of the Royal Asiatic Society* (1913) *The Date of Kanishka* sowie die an dieselbe sich anschließenden Erörterungen anderer (in der Oktobernummer) werden wohl schwerlich die Unsicherheit behoben haben.

[2] Geschichte der indischen Literatur, 2. Band 1. Hälfte: *Die buddhistische Literatur* S. 210f., und desselben Gelehrten *Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur* in der Wiener Ztschr. f. d. K. d. M. Band 27 (1913) S. 34f.

sein ohne jede Zuhilfenahme buddhistischer Kommentare, eine Verwegenheit, die sich gerächt hat.[1] Aber auch wie Richard den kurzen Text verstanden hat, rechtfertigt er in keiner Weise den ihm vom Übersetzer gewidmeten verzückten Lobpreis, wie es vermutlich auch keinem seiner Leser gelingen wird, in dem Saddharmapundarīka-Exzerpt eine Religion zu finden, *so marvellously like Christianity in its central teaching that it might well be called Pre-Nestorian Christianity* (S. 12), oder, wie man an einer anderen Stelle liest, eine Theologie, *Christian in everything almost but its nomenclature* (S. 27). Und dies trotz der Unmasse der in den Fußnoten aufgewiesenen neutestamentlichen Parallelen, unter ihnen solche wie: *Be fearless* (S. 179): vgl. Joh. 14, 27; *Fear not* (S. 179): vgl. Matth. 10, 28. Ein seltsames Buch, auf dessen Autor A. Lloyds Mantel gefallen ist, könnte man versucht sein zu sagen. Aber in gleichem Sinne hat Rev. Richard schon vor langen Jahren sich hören lassen, und Lloyd war um ein Vieles vorsichtiger. Was er als bloße Hypothese vorgebracht, das trägt sein Genosse in China kein Bedenken bereits als Tatsache zu nehmen und zu Folgerungen zu verwerten (vgl. S. 11). Aber auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Sei denn nur noch gesagt, daß Richard nicht dafür hält, daß die seinem Neu-Buddhismus, d. h. dem Mahāyāna, und dem Christentum gemeinsamen Lehren voneinander entlehnt seien. Sie kamen nach ihm beide von einer gemeinsamen Quelle, von Babylon, wo jüdische Propheten ihre Gesichte von dem Reiche Gottes, das da kommen sollte, aufgezeichnet. Von dieser Zentrale der damaligen Welt aus seien die großen Lebenswahrheiten, wie Samenkörner vom Winde, sowohl nach dem Osten wie nach dem Westen getragen worden, wo sie unter dem Einflusse verschiedener Bedingungen modifiziert worden seien (S. 49).

Ein Verdienst Richards bleibt es trotz allem, daß er erneut

---

[1] Vgl. mit Richards Übersetzung die von mir selbst mitgeteilte bei Edv. Lehmann *Textbuch zur Religionsgeschichte* S. 21 f.

die Aufmerksamkeit auf die beiden von ihm über Gebühr gewürdigten Werke gelenkt hat. Unsere Beachtung verdienen sie jedenfalls vor vielen anderen des chinesischen und japanischen Kanons. Die über 6000 Bände, die diesen ausmachen, sind von sehr verschiedenem Werte, und Luther hätte in diesem Bücherhauf wohl mehr als eine 'stroherne Epistel' gefunden. Die alte Sanronschule zwar hielt dafür, daß alle Schriften gleich heilig und schätzbar seien, da eben der Buddha, auf den sie zurückgeführt werden, als ein weiser Arzt nicht allen Kranken eine und dieselbe Medizin dargereicht habe, sondern in seiner Riesenapotheke so viel verschiedene Mittel bereitstelle, als es bei den lebenden Wesen verschiedene Krankheiten gebe. Die anderen Schulen alle aber, mit einziger Ausnahme der Zen-shū, die über alle Schriftweisheit die Innenschau und das Lehren ohne Worte, von Geist zu Geist, stellt, haben aus der Masse dieses Schrifttums einzelne wenige Schriften, eine jede von ihnen andere, herausgehoben, auf die sie sich gründen und die für sie die eigentliche Glaubens- und Lehrnorm bilden. Es ist von vornherein anzunehmen, daß diese ausgewählten Schriften wirklich die gehaltvollsten des Kanons sind. Sehr erquickliche Lektüre freilich bieten auch sie nicht durchaus. In solcher Erkenntnis geht man neuerdings in Japan daran, besonders für die buddhistische Laienwelt die schönsten und tiefsten Sätze aus diesen Schriften auszuheben und zu Anthologien zu vereinigen. Eine solche systematisch geordnete Sammlung von Goldkörnern hat A. K. Reischauer ins Englische übertragen.[1] Wann und wo seine japanische Vorlage erschien, von wem sie zusammengestellt wurde und wie sie betitelt ist, wird vom Übersetzer nicht angegeben. Die in drei Abteilungen (1. Lehre, 2. Glaube, 3. Praktische Ermahnungen) verteilten Sprüche sind fast ausschließlich der Sutraliteratur entnommen. Der Name der Quelle ist den einzelnen Stellen beigefügt, unbegreiflicherweise leider nur in chinesischen Charakteren, mit denen dem westländischen Leser nicht gedient ist.

[1] *Buddhist gold nuggets, Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XL 1—44.

Schade übrigens, daß Reischauers Wahl nicht auf ein anderes japanisches Werk dieser Art gefallen, ich meine das 1905 von Nanjio und Mayeda kompilierte viel bessere Bukkyō Seiten, ein Buch, das einen ganz außerordentlichen buchhändlerischen Erfolg gehabt, nicht, wie sein Titel „Die heiligen Schriften des Buddhismus“ annehmen lassen muß, eine Auswahl in extenso dargebotener Schriften des Kanons, die den Herausgebern die geeignetsten zum Zwecke der Erbauung und populären Unterweisung erschienen, sondern auch eine solche Blütenlese wichtiger Stellen, die dem Leser systematisch geordnet mitgeteilt werden, so etwas ungefähr wie unsere nach den Hauptstücken des christlichen Glaubens angeordneten Spruchbücher.

Von einer außerkanonischen japanischen Schrift gibt, ohne ihren Verfasser zu nennen, ein Japaner, J. Sawai, eine deutsche Übersetzung.[1] Es ist dies derselbe Text, von dem schon die *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* vol. I, 150ff. einen Auszug in Englisch brachten.[2] Dort belehrt eine wohl von dem englischen Herausgeber herrührende Fußnote (S. 150), man habe es mit einem vor kurzem *(recently)* von der Sōtō-Schule für ihre Anhänger kompilierten Werke zu tun. Das ist ein Irrtum, den ich hier berichtigen möchte. Womit man es zu tun hat, ist ein bei der Sōtō-shū seit über 650 Jahren in höchstem Ansehen stehender ethischer Traktat, dessen Verfasser kein Geringerer als der Begründer des japanischen Sōtō-Zweigs des Zen- oder Dhyāna-Buddhismus, der berühmte Priester Dōgen oder, wie er seit 1880 heißt, Shōyō Daishi (1200—1253) ist. Im Japanischen hat die Schrift den Namen Sōtō kyōkwai shūshōgi.[3] Weniger brauchbar als ihre Über-

[1] *Grundsätze der Erleuchtung und deren Ausübung im Sinne der Sōtō-Sekte.* Mitteil. der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostas. Bd. XIII Teil 3 S. 187—197.

[2] *Principles of practice and enlightenment of the Soto Zen shu.* By Zenkai Omori.

[3] Vgl. des Ref. Übersetzung in der *Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss.,* Jahrg. 27 S. 200—209.

setzung ist die am gleichen Orte von Sawai für einen anderen wichtigen Text gelieferte[1], dessen Autor seltsamerweise ebenfalls nicht von ihm genannt wird. Es ist derselbe Shōyō Daishi, und der Titel dieser Schrift, die eine sehr ins einzelne gehende Anweisung für die in der Zen-shū gepflegte Kontemplationspraxis gibt, ist im Japanischen Fukwan Zazengi.

Die Erstübersetzung einer Schrift, die einen anderen Begründer einer der Hauptsekten des japanischen Buddhismus zum Verfasser hat, enthält auch A. Lloyds letztes Buch[2] in seinem 25. Kapitel: Nichirens 'Risshō Ankokuron', ein Text in Dialogform, in dem der zornmütige Fanatiker besonders gegen den zu seiner Zeit alles Volk an sich ziehenden Amitābha-Buddhismus, aber auch noch gegen vieles andere, das in seinen Augen Verderbtheit war, eifert und dem Volke, wenn es nicht, von aller falschen Lehre sich abkehrend, das von ihm als köstlichstes Sutra empfohlene Hokekyō (Saddharmapundarīka) annehme, Unheil aller Art prophezeit. Die ersten sechzehn Kapitel Lloyds, die Seiten 1—167 seines Werks umfassend, die einen Überblick über die Geschichte des Buddhismus in Indien und China von den Tagen seines Stifters an bis zum Jahre 552 n. Chr., wo er sein äußerstes östliches Thule erreichen sollte, geben, kommen für uns hier nicht eigentlich in Betracht. Vom Buddhismus in Japan wird erst vom 17. Kapitel ab gehandelt, unter folgenden Überschriften: 17. Der Buddhismus erreicht Japan. 18. Der Kronprinz Shōtoku Taishi. 19. Der Buddhismus während der Nara-Periode. 20. Der Heian-Buddhismus. 21. 'Namudaishi'. 22. Der Buddhismus der Gempei-Periode. 23. Der Buddhismus von Kamakura. 24. Nichiren und die älteren Sekten. 25. Risshō Ankoku Ron. 26. Die Mongolen. 27. Der Buddhismus der

---

[1] *Die Lehre über das direkt von Buddha inspirierte Dhyāna.* Mitteil. der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostas. Bd. XIII Teil 3 S. 181—185.

[2] *The creed of half Japan, historical sketches of Japanese Buddhism,* London, Smith, Elder and Co. 1911.

Muromachi-Ära. 28. Die Periode der katholischen Missionen. 29. Der Buddhismus der Tokugawaperiode. 30. Rekapitulation. Eingehend besprochen habe ich das Buch, das als eine zweite, vollständig neugeschriebene Auflage von Lloyds erster, grundlegender Studie, den 17 Jahre früher in Vol. XXII der *Transactions of the Asiatic Society of Japan* veröffentlichten *Developments of Japanese Buddhism*, bezeichnet werden kann, in der Ostasiatischen Zeitschrift (Jahrg. I S. 238—245). Die dort gemachten Ausstellungen will ich hier nicht wiederholen. Sie ließen sich noch vermehren. Aber Dank darf man dem unermüdlichen ersten Bahnbrecher auf diesem Gebiete, der so reiche Anregungen gegeben, doch auch für diese seine letzte Gabe wissen.

Die Überschrift des 21. Kapitels seines Buchs, 'Namudaishi', bedeutet „Ehre sei dem großen Lehrer!“ und ist der Titel einer religiösen Ballade auf Kūkai oder Kōbō Daishi (774—835), die Lloyd für übersetzenswert gehalten, weil sie einen guten Abriß des Lebens dieses großen Priesters und Pioniers der japanischen Kulturentwicklung gibt, so wie dieses dem gewöhnlichen Gläubigen in Japan erscheint. Über ihr Alter bemerkt der Übersetzer nichts; es ist aber anzunehmen, daß man es mit keiner Schrift neueren Datums zu tun hat. Ganz eine solche ist dagegen die von E. Schiller in Übersetzung gebrachte, im Japanischen Gogaku no kumo, „Wolke von Gogaku“, betitelte Kōbō-Biographie.[1] Gogaku ist der Name eines Berges, von welchem Kōbō sich herabstürzte, um sein Schicksal zu prüfen (vgl. die Versuchungsgeschichte Jesu); eine Wolke aber trug ihn, so daß er keinen Schaden nahm. Dieses preisgekrönte Schriftchen, zur Verteilung unter den Besuchern des Haupttempels der von Kōbō begründeten Shingonsekte an dessen Geburtstagsfeier (15. Juni)[2]

[1] *Gogaku no kumo.* Eine populäre Biographie Kōbō Daishis, Mitteil. der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostas. Bd. XI Teil 4 S. 405 bis 439, auch *Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss.,* 24. Jahrg. S. 179 bis 185, 193—215.

[2] Erst seit dem Jahre 1898 eingeführt, in Nachahmung christlichen Brauchs. Bis dahin feierte die Shingonsekte nur den Todestag ihres Stifters.

im Jahre 1901 bestimmt, unterscheidet sich von dem 'Namudaishi' hauptsächlich darin, daß es, und das ist charakteristisch für den Rationalismus der heutigen Generation, die Wunder im Leben des Helden ausmerzt.

Einen späteren, weniger bedeutenden Priester des japanischen Buddhismus, den Mönch Kenkō-hōshi (1283—1350), lernen wir in seinem von den Japanern von jeher hochgewerteten Hauptwerke, dem Tsure-zure-gusa, durch eine englische Übersetzung kennen, die G. B. Sansom gefertigt hat.[1] In den 243 kürzeren oder längeren, in keinerlei innerem Zusammenhange miteinander stehenden Abschnitten dieses Skizzenbuchs „Aus Stunden der Muße und Langeweile“, aus dem schon Florenz in seiner Geschichte der japanischen Literatur eine Anzahl größerer Auszüge in deutscher Übersetzung mitgeteilt hat, gibt sein Verfasser sich zwar als ein Eklektiker zu erkennen, der bald taoistische, bald konfuzianische, bald shintoistische Ideen vertritt, im großen und ganzen aber hat doch die buddhistische Weltanschauung das Übergewicht, und zwar ist es der Buddhismus der Tendai-Sekte, dem er anhängt. Als Appendix ist der Übersetzung ein Beitrag von Professor M. Anesaki, der Sansom auch bei der Wiedergabe buddhistischer Termini seinen sachkundigen Beistand lieh, über die religiösen Zustände in Japan im 14. Jahrhundert beigegeben. Die am gleichen Orte veröffentlichte Abhandlung M. Anesakis über die buddhistische Ethik[2] ist ein durch Beifügung chinesischer Ausdrücke ergänzter Wiederabdruck des von diesem Gelehrten für den Band V von Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* gelieferten Artikels. Die verschiedenen Kapitel tragen die folgenden Überschriften: 1. *General Characteristics;* 2. *Basis and Aim of Morality, Metaphysics of the Good;* 3. *Virtues and Rules of Conduct, Practical Ethics;*

[1] *The Tsuredzure gusa of Yoshida no Kaneyoshi. Being the Meditations of a Recluse in the 14th Century. Translated, with Notes. Transactions of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XXXIX.

[2] *Buddhist Ethics and Morality, Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XL S. 115—152.

4. *Efficacy of Moral Practice, Ecclesiastical Side of Ethics;* 5. *Mental Training and Spiritual Attainments.* Was die Abhandlung gibt, ist mehr eine allgemeine Charakterisierung der buddhistischen Ethik überhaupt. Sie schließt mit dem Satze: *To trace the various development and complications of Buddhist morality belongs to the domain of a special history of morals in all the countries converted to Buddhism.* Schade, daß in der genannten Enzyklopädie Anesaki nicht auch den Artikel über die Ethik in Japan geliefert hat. Ihn hat S. Tachibana beigesteuert[1], und er ist, besonders für die Ethik des Buddhismus, etwas sehr dürftig ausgefallen. Ausführlicheres bieten über diese drei von mir gehaltene und nachher gedruckte Vorträge.[2] Was ich über die buddhistische Ethik in meiner Skizze des japanischen Buddhismus in dem Sammelbande 'Die orientalischen Religionen' in Hinnebergs Enzyklopädie gesagt, habe ich, da ich nun auf diese Aufsätze verweisen konnte, in der 2. Auflage des Bandes gestrichen, wie ich auch sonst Kürzungen an dieser Darstellung[3] vorgenommen habe. Im übrigen ist die Abhandlung, von einigen Zusätzen abgesehen, unverändert geblieben. In dem schon oben unter Shintō genannten neuen holländischen Sammelwerke *Groote Godsdiensten* hat M. W. de Visser, Konservator am Ethnographischen Reichsmuseum in Leiden, auch eine knapp gefaßte Darstellung des Buddhismus in Japan gegeben[4]: 21 Seiten sind der Geschichte der Religion von ihrer Einführung im Jahre 552 bis zur Gegenwart gewidmet; in der Hauptsache nach Fujishimas bekanntem Buch wird auf den folgenden 9 Seiten das Wichtigste über die einzelnen Sekten gesagt; eigene im Lande

---

[1] *Ethics and Morality (Japanese), Hastings' Encycl. of Rel. and Ethics* V 498—501.

[2] *Das Moralsystem des japanischen Buddhismus,* Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. Jahrg. 1912 S. 193—209, 227—241, 257—269.

[3] *Der Buddhismus der Japaner* (Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion, 2. Aufl. S. 217—242).

[4] *Het Buddhisme in Japan (Groote Godsdiensten*, 1. Serie Nr. 8), Baarn 1911.

gemachte Beobachtungen des Verfassers finden sich im dritten Abschnitt, der die Kultpraxis beschreibt (S. 30—48). Wohl aus Langes Darstellung in Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte ist die Angabe S. 47 entnommen, daß das in Tibet eine so große Rolle spielende Gebetsrad in Japan sich nur bei der Tendai- und der Shingon-Sekte finde. Daß dies nicht zutrifft, habe ich bereits vor einem Jahrzehnt bemerkt, und eine neuere Untersuchung von K. Steiner hat es bestätigt.[1] Von de Visser ist auch noch eine gelehrte Monographie über den nächst Kwannon bedeutendsten Bodhisattva des Buddhismus von China und Japan, Ti-tsang (Jizō), hier anzuführen, von der freilich bei Ablieferung dieses Referats nur erst das erste Stück vorliegt[2], das auf den Kult dieses Heiligen oder dieser Gottheit, des indischen Kshitigarbha, in Japan noch nicht zu sprechen kommt, sondern nach Betrachtung der auf ihn sich beziehenden Sutraaussagen nur von seinem Kult in Indien, Tibet und Turkestan handelt. Soviel ergibt sich bereits aus den bis jetzt veröffentlichten Darlegungen de Vissers, daß die japanischen Vorstellungen von Jizō durchweg vom Kontinent her übernommen sind.

Noch einmal muß genannt werden die schon oben erwähnte Abhandlung von E. Ohrt über Totengebräuche in Japan, da sie in ihrem zweiten Teile mit den buddhistischen Formen sich befaßt. Bemerkenswert ist des Verfassers Hervorhebung (S. 83), daß, während die Shintoisten sich offenbar durch die Tatsache, daß ein Fremder sich für ihre Riten interessiere, geschmeichelt fühlten und alles taten, seine Neugierde zu befriedigen, buddhistische Priester ihm eine merkliche Abneigung gezeigt hätten, über religiöse Gebräuche, die angeblich nur mündlich überliefert

[1] *Das buddhistische Gebetsrad in Japan*, Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. Jahrg. 1910 S. 34—44. — Hans Haas *Das Gebetsrad im japanischen Buddhismus*. Ebenda S. 65—67. — *Replik* von Steiner, ebenda S. 304—307.

[2] *The Bodhisattva Ti-tsang (Jizō) in China and Japan*, Ostasiat. Zeitschr. 2. Jahrg. Heft 2 S. 179—198.

würden und ein Geheimnis ihres Tempels seien, Auskunft zu geben. Dem entspreche es, daß auch keine Bücher über die buddhistischen Beerdigungsformen veröffentlicht sind. Auch innerhalb der buddhistischen Totengebräuche herrscht eine große Verschiedenheit. Die Ohrtsche Arbeit will nur einen allgemeinen Überblick geben. Auf den religiösen Teil der Totenfeiern wird nicht tiefer eingegangen. Die Schilderung der im Tempel vor sich gehenden Zeremonien richtet sich nur nach den in der Jōdo-Sekte üblichen Formen. Um so dankbarer muß man für einen ausführlichen Artikel von Lloyd sein, der, hauptsächlich auf Informationen des oben genannten S. Tachibana, eines buddhistischen Priesters der Zen-Sekte, beruhend, das religiöse Begräbnisritual beschreibt, wie es bei der Zen-, der Shingon-, der Tendai-, der Jōdo-, der Shin- und der Nichiren-Sekte ist.[1] Handschriftliche Agenden gibt es also, wie man sieht, doch auch bei allen Sekten des japanischen Buddhismus. Und daß diese Liturgien auch gedruckt werden, sieht man daraus, daß eine der Beschreibungen Lloyds, die für die Shin-shū gegebene, einer gedruckten Vorlage entstammt. Es ist der in der Februarnummer 1894 der Zeitschrift Fūzokugwahō erschienene Bericht über die bei der Bestattung des in eben diesem Jahre verstorbenen 21. Abtes des östlichen Hongwanji vollzogenen Obsequien.

Zuletzt ist hier noch ein neues Hilfsmittel zu erwähnen, das sich für die Benützung des chinesischen Tripiṭaka sehr diensam erweist. Zu dessen Erschließung hat bekanntlich bis heute das Beste ein japanischer Gelehrter, der Hongwanji-Priester Bunyiu Nanjio, getan. 1883 veröffentlichte er, damals bei Max Müller in Oxford Sanskritstudien betreibend, seinen hochverdienstlichen Katalog, nachdem bereits 1876 Samuel Beal die gleiche Arbeit verrichtet hatte, so gut er es vermochte. Kaum bekannt scheint dagegen bei uns zu sein, daß uns seit vier Jahren eine

[1] *Death and Disposal of the Dead (Japanese), Hastings' Encycl. of Rel. and Ethics* IV 485—497. — Vgl. Ders. *Das Begräbnisritual der japanischen Mantra-Sekte*, Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. Jahrg. 1910 S. 13—15; und Ders. *Shinran and his Work* S. 134ff.

sehr schätzenswerte Ergänzung zu Nanjios wissenschaftlichem Verzeichnis beschert ist. Ein Mangel seines Katalogs, den viele Benützer immer wieder werden empfunden haben, ist das Fehlen eines alphabetischen Index der chinesischen Titel. Eben diesen hat nun E. Denison Roß hergestellt und als eine Veröffentlichung des *Archaeological Department of India* drucken lassen.[1] Seine Nützlichkeit noch zu erhöhen, hat der Kompilator durchweg auch auf die 1903—1905 in Kyoto mit beweglichen Lettern gedruckte Neuausgabe des Kanons verweisen zu sollen gemeint. Schade ist es, daß ihm in Calcutta statt ihrer oder neben ihr nicht die 1881—1885 in Tokyo hergestellte Ausgabe, nach der wenigstens die japanischen Gelehrten jetzt in wissenschaftlichen Publikationen zu zitieren pflegen, zur Verfügung gestanden. Statt der von Nanjio beliebten, nicht eben einfachen Transkription zu folgen, hat er — auch das wird vielen lieb sein — alle chinesischen Titel nach dem bekannten Wadeschen System transkribiert.

Konfuzianismus. In einem vor drei Jahren für die *Special Japan number of the Times* (London) geschriebenen Artikel *Religion in Japan* brachte A. Lloyd einleitend in Erinnerung, daß kurz nach dem Kriege zwischen Japan und China von ernsten Gelehrten, die mittlerweile freilich längst eines Besseren sich hätten belehren lassen, allen Ernstes der Vorschlag gemacht worden sei, die *Asiatic Society of Japan* in Tokyo aufzulösen *on the ground that Japan was an exhausted mine, from which it would be impossible in the future to extract any more of the precious ore of useful information.* Zu dieser Zeit sei, um nur von solchem zu reden, was das japanische Religionswesen angehe, einiges getan gewesen, die Shintōreligion aufzuhellen — die monumentalen Arbeiten von Satow, Aston, Chamberlain lagen ja damals bereits vor — und besondere Perioden der ja-

[1] *Alphabetical List of the Titles of Works in the Chinese Buddhist Tripiṭaka, being an Index to Bunyiu Nanjio's Catalogue and to the 1905 Kioto Reprint of the Buddhist Canon*, Calcutta, Superintendent Government Printing, India 1910.

panischen Religionsgeschichte seien in ziemlicher Ausführlichkeit und in kritischer Weise behandelt gewesen. Aber das geradezu unermeßliche Gebiet des japanischen Buddhismus sei nur eben ganz oberflächlich erst angerührt und die gleichermaßen wichtigen Schriften der japanischen Konfuzianer seien nur in sehr bruchstückhafter Weise, in ein paar auf einzelne Autoren und eine bestimmte Periode sich beschränkenden Monographien, bekannt gemacht gewesen. Von dem, was man *fancy religions* von Japan nennen könne, sei damals in der westländischen Literatur erst recht überhaupt noch nicht die Rede gewesen. — Was den japanischen Konfuzianismus anlangt, hat sich an dieser Sachlage auch in der Folge nicht eben viel geändert, und so wenig diesbezüglich das die Jahre 1905—1908 umfassende Sammelreferat zu vermelden hatte, so wenig hat das gegenwärtige von Arbeiten zu berichten, die auf diesem Gebiete unser Wissen vertieft und erweitert haben. Die knappe Skizze 'Die japanische Philosophie', die der Philosophieprofessor der Kaiserlichen Universität Tokyo, Inouye Tetsujiro, für die Hinnebergsche Enzyklopädie geliefert hat, ist in der nach fünf Jahren nötig gewordenen zweiten Auflage des betreffenden Bandes[1] unverändert wiederabgedruckt worden. Ihre Durchsicht für den Neudruck war vom Herrn Herausgeber mir anvertraut. So konnte ich selbst die bessernde Hand an die Literaturzusammenstellung legen, die für die erste Auflage in wenig befriedigender Weise ein in Berlin studierender Landsmann des Verfassers gegeben hatte. So aber ist nun auch in diesem Sammelbande bereits W. Denings Resumé von Inouyes drei großen japanisch verfaßten Werken über die konfuzianische Philosophie in Japan[2] verzeichnet. Nach neun einleitenden Seiten, auf denen Dening nähere Mitteilungen über die vor drei Jahrzehnten begründete Japanische philosophische Gesell-

[1] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. V) 2. Aufl. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner.

[2] *Confucian philosophy in Japan. Reviews of Dr. Inoue Tetsujiro's three volumes on this philosophy, Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XXXVI S. 101—152.

schaft (Nihon Tetsugakkwai) macht, in der die Anhänger von vier verschiedenen Schulen, der buddhistischen, konfuzianischen, christlichen und evolutionistischen oder agnostischen, in uns seltsam anmutender Toleranz weniger darauf ausgehen, philosophische Probleme zu lösen, als vielmehr nur Informationsmaterial über philosophische Fragen zu sammeln, bespricht er in einem ersten Kapitel zunächst Inouyes Nihon Yomei gakuha no tetsugaku, d. i. sein Werk über die idealistische Philosophie der chinesischen Wang Yang-ming-Schule, die, in Japan erfolgreich zuerst von Nakaë Tōju, dem „Weisen von Ōmi", einem Zeitgenossen Spinozas[1], vertreten, hier der bis dahin alleinherrschenden Philosophie der Chu Hi-Schule sich entgegenzusetzen strebte. 16 Seiten widmet das folgende Kapitel dem zweiten Werke Inouyes, Nihon Kogakuha no tetsugaku, in dem die japanischen Protestanten des Konfuzianismus behandelt werden, die, ebenfalls der herrschenden Chu Hi-Philosophie sich widersetzend, den Ruf erhoben: Zurück zu den Quellen, d. i. zu Konfuzius und Mengtsze! Die Geschichte dieser Schule ist wesentlich die Geschichte dreier großer Führer: Yamaga Sokō (1622—1685), Itō Jinsai (1627—1705) und Butsu Sorai (1666—1728). Das letzte Kapitel des Referats resumiert kurz den Inhalt des 1905 erschienenen Schlußbandes von Inouye, betitelt Chutsze gakuha no tetsugaku, der den auf Chu Hi zurückgehenden Konfuzianismus behandelt, die sogenannte Shushi-Philosophie[2], die während der Herrschaft der Tokugawa-Dynastie in Japan als die einzig orthodoxe in Geltung war. *To the question which has so often been asked during the past few years, whence comes the Japanese fine ethical standard, Dr. Inoue replies, it undoubtedly originated with the teaching of Chutsz as explained, modified and carried into practice in this country. The moral philosophy of the Chutsz school in Japan compared with*

[1] Das von Dening S. 118 für Nakaë Tōjus Tod gegebene Jahr 1678 ist in 1648 zu korrigieren.

[2] Ausführlich hat über den Inhalt dieses Bandes schon früher referiert A. Lloyd *Historical development of the Shushi-philosophy in Japan* in den *Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XXXIV part IV 1—80.

that of the other two schools was moderate in tone, free from eccentricities, and practical to a rare degree. In the enormous importance it attached to self-culture and what is known in modern terminology as self-realization (jiga-jitsugen), *the teaching of the Chutsz school of moralists in this country differed in no material respects from the doctrines of the new Kantists in England, Muirhead, Green and others* (p. 135). Indem Dening diese Würdigung des Shushi-Konfuzianismus wiedergibt, scheint ihm nicht gegenwärtig zu sein, daß er selbst im ersten Abschnitt seines Referats (S. 117) geschrieben, Inouyes Darstellung der Wang Yangming-Philosophie sei *certainly the best answer that we have met with to the question, whence comes that high moral standard of everyday life with which those foreigners who are able to speak the language and who have been accustomed to associate with Japanese gentlemen are so familiar.* Das Richtigere wird es natürlich sein, die gesellschaftliche Moralität mit Inouye von derjenigen konfuzianischen Schule herzuleiten, die als die einzig staatlich anerkannte während der letzten drei Jahrhunderte allein recht in der Lage war, den japanischen Charakter zu formen.

J. B. Duthu, der in der letzten Nummer, die von der nach siebenjährigem Bestehen leider wieder eingegangenen Zeitschrift *Mélanges Japonais* erschienen ist, den japanischen Konfuzianismus behandelt[1], bietet in diesem Aufsatze nichts Neues. Hingegen sind dankenswert desselben Verfassers am gleichen Orte gegebene Lebensbilder zweier bedeutsamer japanischer Konfuzianer.[2]

Den Typus eines echten, rechten in die Gegenwart hereinragenden Vollblutkonfuzianers lernt man kennen, indem man sich in die Auszüge vertieft, die N. Asaji und Rev. J. C. Pringle ganz vor kurzem erst aus einer japanisch im Jahre 1900 erschienenen Sammlung des Barons Motoda Toya in englischer

[1] *Le confucianisme Japonais, notes et essais, Mélanges Japonais* VII S. 451—480.

[2] *Hayashi Razan, un Confucianiste du XVIIe siècle, Mélanges Japonais* VI S. 324—343 und 487—510. — Ders. *Kumazawa Banzan*, 1619—1691, ib. VII S. 1—18 und 145—164.

Übersetzung dargeboten.[1] Die Vorlesungen sind an den verstorbenen Kaiser Mutsuhito (Meiji-tennō) gerichtet, der alsbald nach Antritt seiner Regierung den damals bereits in den Fünfzig stehenden Kumamoto-Samurai sozusagen als konfuzianischen Hofprediger in den Kaiserlichen Haushalt berief. Als solcher genoß er bis zu seinem 1891 erfolgten Tode in ungewöhnlichem Maße das Vertrauen des Herrschers, unter dessen Regierung Japans Volk sich entschlossen von den alten Wegen ab-, der westlichen Kultur zuwandte. Wie auf den jugendlichen Regenten, dem die Mission zufiel, seine Untertanen in die neue Ordnung der Dinge hinüberzuführen, doch auch die historische Vergangenheit mit Macht ihre Rechte geltend machte, bringt einem vielleicht nichts besser zum Bewußtsein als die Vorträge, die er sich von seinem konfuzianischen Mentor halten ließ oder mußte halten lassen. Nur ein paar Proben: *I, miserable wretch*, apostrophiert der Prediger in der ersten Vorlesung seinen Kaiserlichen Zögling, *am but a tyro in Japanese and Chinese learning, a complete ignoramus in western, and totally unqualified to discuss these questions in your Majesty's presence. Nevertheless I believe the government of the empire is an impossibility without a creed in which shall be found blended the principles of our early emperors and the teaching of Confucius* (S. 88f.). — *The national body of doctrine which we call Shintō is chiefly concerned with paying the honour due to the Emperor, the worship due to the gods, and maintaining our original institutions and their ceremonies: but when its reproduction of the sublime way of life of our ancient emperors is really adequate, then it is found to differ in no way from that religious life of ours which depends upon Confucianism* (S. 67). — *No doubt you can find plenty of detail in the western sciences of ethics, law, politics, and economics, but Confucius is the one veritable teacher of the world, ancient or modern* (S. 68). —

[1] *Lectures delivered in the presence of His Imperial Majesty the Emperor of Japan. By the late Baron Motoda.* Extracts from a translation by N. Asaji and J. C. Pringle, *Transact. of the Asiat. Soc. of Japan* vol. XL S. 45—113.

A system of education suitable to Japan can be found in Confucius, nowhere else (S. 90). — *The main object of education everywhere is to train the future members of the community. In Japan a system of education which was not mainly directed towards the development of the Japanese spirit would be worse than useless. The Crown Prince Umaya Do* (d. i. Shotoku Taishi, 572—621 n. Chr.) *was a very intelligent man, but he was a believer in Buddhism . . . For my part I fail to see how students of to-day, educated on European or American lines, can become anything but imitators of Umaya Do* (S. 100f.). — *Buddhists, Christians, and professors of western science* — sie alle sind *mere wanderers on trifling side-tracks leading away from the great highway of true Confucianism* (S. 66). Von uns Westländern im besonderen liest man: *Their hearts are corrupt, their manners and customs degraded. Their lives are spent in the pursuit of gain and the struggle for power: — one round of iniquity. The greater the development of their arts and sciences the more complete is the depravity of their people, and the whole evil is due to their misdirected studies* (S. 68). *The condition of these countries is a warning to us of the vital importance of ordering our studies aright. First and foremost, the Emperor's studies, on which the well being of the whole empire depends, must be exclusively the works of Confucius* (S. 69). So ist, was man liest, durchweg im Grunde nichts weiter als eine eintönige Verherrlichung des Confucius. Dazu in steter Wiederholung das intolerante *Extra ecclesiam nulla salus.* Den ersten elf Vorlesungen der japanischen Sammlung, von denen die Übersetzer uns die erste und die sechste mitteilen, liegen Lunyü-Aussprüche zugrunde; die zwölfte und dreizehnte haben Stellen aus dem Shuking zum Text; die vierzehnte, hier mitübersetzte, und die fünfzehnte lassen sich gar über Stücke aus dem Yihking aus. In der Ära Meiji, d. i. der erleuchteten Regierung, sucht im Palast von Tokyo der Herrscher Erbauung und Erleuchtung, der Auslegung der uraltchinesischen Hexagramme lauschend!

---

4 Neues Testament

Von **Johannes Weiß** in Heidelberg

Am 4. August 1910 starb der bisherige Berichterstatter über das Neue Testament, H. J. Holtzmann; seinen letzten Beitrag hat das Archiv im XV. Jahrg. (1912) S. 513—29 veröffentlicht; er schließt mit einer kurzen Besprechung meiner Schrift „Jesus von Nazareth — Mythus oder Geschichte? Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen“ und bricht unvollendet ab. Die seitdem erschienene wichtigere Literatur über die Frage der Geschichtlichkeit Jesu sei hier kurz registriert[1], nachdem Holtz-

[1] Drews *Die Christusmythe*; 2. Teil: Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Jena 1911. — W. B. Smith *Ecce Deus*, Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesus. Jena 1911. — Zimmern *Zum Streit um die „Christusmythe“*. Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt. Berlin 1910. — J. M. Robertson *Die Evangelienmythen*. Jena 1910. — Steudel *Zum Kampf um die Christusmythe*. Jena 1910. — Lublinski *Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos*; I. Band: Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur; II. Band: Das werdende Dogma vom Leben Jesu. Jena 1910. — Jensen *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?* Frankfurt 1910. — Gegenschriften: Bericht von H. Windisch. *Theol. Rundschau* 1910—1913. — Carl Clemen *Der geschichtliche Jesus*. Gießen 1911. — D. Chwolson *Über die Frage, ob Jesus gelebt hat*. Leipzig 1910. — K. A. Dietze *Kritische Bemerkungen zur neuesten Auflage von A. Drews' Christusmythe*. Bremen 1910. — J. Frey *Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung über Jesus*. Reval 1911. — Gottlieb Klein (Rabbiner in Stockholm) *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* Tübingen 1910. — A. Jeremias *Hat Jesus Christus gelebt?* Leipzig 1911. — Dunkmann *Der Kampf um die Christusmythe*. Berlin o. J. — F. Meffert *Die geschichtliche Existenz Christi*. M.-Gladbach 1910. — Erich Klostermann *Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu*. Tübingen 1912. — Dr. H. Türck *Hat Christus gelebt und lebt er noch heute?* Schwerin 1912 und vieles andere; vgl. das Verzeichnis bei A. Schweitzer S. 498 f. — P. Batiffol *Orpheus et l'évangile* (Paris 1910), Gegenschrift gegen Sal. Reinach *Orpheus*. Paris 1909. — Case *The historicity of Jesus*. Chikago 1912.

mann im Archiv XII S. 398f. die vorhergehende besprochen hatte. Ein näheres Eingehen auf sie glaube ich mir ersparen zu dürfen, nachdem ich meine prinzipielle Stellung zu den Versuchen, die Entstehung des Christentums aus dem Mythus des sterbenden und auferstandenen Gottes zu erklären, im letzten Heft dieser Zeitschrift soeben (Archiv XVI 1913, S. 423ff.) ausgesprochen habe. Außerdem kann ich auf den vorzüglichen Bericht[1] in der 2. Aufl. der Schrift von Albert Schweitzer[2] verweisen, die durch drei inhaltsreiche Kapitel über „die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu“, „die Diskussion über die Geschichtlichkeit Jesu“ und die neueste Literatur über das Leben Jesu von 1907—12 in sehr zweckdienlicher Weise erweitert ist. Eine Hauptrolle spielt hier bekanntlich die Umdeutung der Evangelienberichte in mythischer, astrologischer oder symbolischer Weise. Hier ist zunächst zu nennen J. M. Robertsons *Christianity and Mythology* (London 1910), dessen dritter Teil deutsch unter dem Titel „Die Evangelienmythen“ (Jena 1910, 240 S.) erschienen ist. Der Bericht der Evangelien ist aufzufassen als Niederschlag von szenischen Darstellungen gewisser Mythen im Kultus; „neben den 'Mysterienspielen' der Geburt und Passion kommen noch die der Verklärung und des Leidens in Gethsemane und die Rituale der Bestattung und der Auferstehung, die dem Attis- und dem Dionysoskultus entlehnt waren, in Be-

---

[1] Vgl. auch den Bericht von Windisch *Theol. Rundschau* 1910—1913.

[2] Die 1. Aufl. unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede* 1906; die 2. unter dem Titel *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1913. Ich benutze die Gelegenheit, weitere Kreise nachdrücklichst auf das schriftstellerisch wie sachlich höchst bedeutende Werk hinzuweisen. Obwohl das einseitige Ergebnis des Verfassers m. E. abzulehnen ist, wird auch der anders Urteilende diese plastische und geistvolle Darstellung mit größter Anteilnahme und mit Belehrung lesen. Wir haben nicht viele so gut geschriebene und von so tiefer geistiger Durchbildung zeugende Bücher in unserer Literatur. Der Verfasser ist bekanntlich, nachdem er sich den medizinischen Doktorhut erworben, in die Missionsarbeit am Kongo übergegangen und wird auch dort seine hohe Begabung sicherlich nicht nur im Interesse der Mission, sondern auch der Wissenschaft verwerten.

tracht"; die Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel geht zurück auf die in der assyrischen und babylonischen Religion vorkommende Darstellung eines Ruten tragenden Gottes, Simon von Kyrene auf die Darstellung des Herakles, wie er die beiden Säulen unter den Armen trägt, daß sie gerade ein Kreuz bilden. Nach Fuhrmann „Der Astralmythus von Christus" (1912) sind alle Geschehnisse des Lebens Jesu auf Vorgänge am Himmelsgewölbe zurückzuführen. Die symbolische Auffassung wird von B. W. Smith in seinem zweiten Werke *Ecce Deus*, das „den Manen des Origenes" gewidmet ist (Jena 1911), vertreten, einstweilen nur in „flüchtiger Skizze": Die Dämonenaustreibungen Jesu sind zu verstehen von der Bannung des Götzendienstes durch die Predigt von Jesus; der reiche Jüngling ist das Judentum, dem Jesus zumutet, auf seine geistigen Privilegien und seine Prärogative zu verzichten; die zehn Aussätzigen die zerstreuten zehn Stämme (anders s. Arch. XVI S. 487. 500). Markus erzählt also nicht die Geschichte eines Menschen, sondern schildert das Wesen eines Gottes; seine Darstellung wurde dann fortgesetzt immer mehr vermenschlicht bei Matthäus, Lukas, Johannes. Über A. Drews' 2. Band (Die Christusmythe. Zweiter Teil, Jena 1911), in dem er sich mit mir, Weinel und anderen Gegnern auseinandersetzt, enthalte ich mich jedes Wortes. Der Ton dieser Schrift überhebt mich der Notwendigkeit, mich mit ihr zu beschäftigen. Aus dem Bericht Schweitzers ist zu ersehen, daß er seine Forschung durch das astrologische Motiv bereichert hat, und daß er nunmehr auch mit der Ungeschichtlichkeit der paulinischen Briefe rechnet. Außerordentlich ernst und lehrreich ist Schweitzers Versuch, das Problem aus der Sphäre des Tagesstreites und aus der Vereinzelung der Fragen auf ein höheres Niveau zu heben. In seiner Komplexität besteht das Problem aus vier Hauptfragen: einer religionsphilosophischen (die Bedeutung der in den Evangelien geschilderten Persönlichkeit Jesu für die christliche Religion), einer religionsgeschichtlichen (ob aus der im Synkretismus etwa vorhandenen Idee eines sterbenden und auf-

erstehenden Erlösergottes die Annahme eines historischen Jesus zu erklären ist), einer dogmengeschichtlichen (ob jene religionsgeschichtliche Hypothese mit den feststehenden Tatsachen der Weiterentwicklung des Christentums in Einklang gebracht werden kann), einer literarhistorischen (ob die Evangelien Überlieferungen von einer historischen Persönlichkeit oder zu Geschichte erstarrte Mythen oder symbolische Erzählungen sind). Unter diesen erscheint ihm die religionsphilosophische Frage als die bei weitem wichtigste. Und auch Drews ist nur als Religionsphilosoph ernst zu nehmen, wenn er über das „ewige Problem der unlöslichen Wechselbeziehungen zwischen unmittelbarem religiösen Denken und geschichtlicher Religion spekuliert". „Wahr ist, und dies Verdienst muß ihm jeder Unbefangene zuerkennen, daß Drews mehr als die anderen auf die religionsphilosophische Bedeutung der eventuellen Ungeschichtlichkeit Jesu hingewiesen hat. Dieser Vorzug wird aber in der Christusmythe dadurch wieder in Frage gestellt, daß er die prinzipielle Frage unlöslich mit seiner geschichtlichen Hypothese verknüpft." „Der Historiker führt das Wort und der Philosoph macht die entsprechenden Gesten. Die Stimme ist Jakobs Stimme, aber die Hände sind Esaus Hände." Demgegenüber fehlt es der Theologie seit Ritschl an wirklichem Zusammenhang mit der Philosophie und Religionsphilosophie. Die Gegner Drews' „gingen vor allem auf die historische Refutation aus ... die religionsphilosophische Frage aufzurollen unterließen sie, nicht nur weil sie außerhalb ihres Gesichtskreises lag, sondern auch weil sie nur das Unhaltbare ihrer Situation ans Licht bringen konnte. Wie sollten sie sich zu dem hypothetisch angenommenen Fall eines Verzichts auf die Geschichtlichkeit Jesu äußern, wo die moderne Dogmatik ein Menschenalter hindurch die Fiktion durchzuführen versucht hatte, daß alle Anschauungen des modernen Christentums auf ihn zurückgingen und durch ihn gewährleistet wurden! So verlegte man sich einseitig auf das historische Widerlegen." Dies alles ist zuzugeben; ich bin durchaus mit dem Verfasser der Meinung und habe dies auch ausgesprochen

(„Jesus von Nazareth“ S. 4 ff.), daß nicht erst Drews, sondern die gesamte wahrhaft kritische Erforschung des Lebens Jesu, durch welches dieses in die historische Relativität hineingestellt und in großen und kleinen Dingen unsicher gemacht wird, der Religionsphilosophie oder der Dogmatik die Aufgabe stellt, das „Wesen des Christentums“ in einer von der Historie unabhängigen Weise so zu bestimmen, daß es leben kann trotz aller Kritik. Aber es war nicht meines Amtes, diese Fragen zu bearbeiten; für mich und meine Kampfesgenossen steht doch zunächst nur das historische Problem in Frage, inwiefern die Geschichtlichkeit Jesu und seine in den Evangelien hervortretende Eigenart die notwendige Voraussetzung für die Entstehung und Entwicklung des Urchristentums bildet. Dieser Frage bin ich in dem obigen Artikel (Arch. XVI S. 423 ff.) nachgegangen. Die prinzipielle Frage ist behandelt von Troeltsch[1] und Bousset[2]; über ihre ihn keineswegs befriedigenden Ergebnisse lese man die höchst eindrucksvollen Seiten 522—26 bei Schweitzer. Sehr energisch äußert er sich auch über die religionsgeschichtliche Methode in ihrer Anwendung auf diese Fragen, insbesondere über die Popularisierung der Ergebnisse; „man ist erstaunt, wieviel Verallgemeinerungen, Kombinationen und Hypothesen denjenigen, die aus zweiter Hand kaufen, hinzugewogen werden. An den großartigen Fortschritten der Religionsgeschichte sind die neuen Funde mit dreißig Prozent beteiligt, der Rest kommt zum größten Teile auf das Konto phantasiereicher Darstellung und effektvoller Aufmachung.“ So bekämpft er den Sprachgebrauch „Gnosis lange vor dem Christentum“; den Namen Gnosis will er lediglich der religiös-spekulativen Natur- und Geschichtsphilosophie vorbehalten

[1] E. Troeltsch *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben.* Tübingen 1911.

[2] W. Bousset *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben.* Historische und rationale Grundlagen des Glaubens. Schöneberg 1910. Vgl. auch Peisker *Die Geschichtlichkeit J. Chr. und der christl. Glaube.* Tübingen 1913, und K. Noll *Der Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu.* Gütersloh 1913.

wissen, die das Schicksal des Einzelnen im Zusammenhang mit dem großen Weltendrama erfaßt. Davon zu unterscheiden ist der Synkretismus, d.h. Zusammenschau und Ausgleich von Religionen und Kulten mit mehr oder weniger griechisch-religiöser Färbung; er ist primitiv und weniger spekulativ. In diesem Zusammenhang macht er ausgezeichnete Bemerkungen über den christlichen Gnostizismus, der erst aus seinem Gegensatze zur eschatologisch-urchristlichen Weltanschauung verständlich sei: „Auch bei der letzteren wird die Erlösung des Einzelnen aus einer Welterlösung, die auf ein historisches Faktum mit kosmologischer Bedeutung zurückgeht, begreiflich gemacht. Der Gnostizismus tut nichts anderes, als daß er die materialistischen Voraussetzungen dieser Erklärung durch die griechische Annahme des Gegensatzes von Materie und Geist ersetzt.“ (S. 529 Anm.) Ferner polemisiert Schweitzer gegen die Annahme, als ob die synkretistischen Elemente aus dem Parsismus, der assyrisch-babylonischen Religion und die Kulte der Vegetationsgottheiten sich gegenseitig zu einer Art Universalreligion durchdrungen hätten. „Dem ist aber nicht so.“ „Der Synkretismus war gar nicht so allumfassend. Wo erscheinen denn die assyrisch-babylonischen Vorstellungen mit der auf Vegetationskulten gegründeten Mysterienreligion gemischt? Wo haben sich die letzteren von den spekulativen Gedanken des Parsismus durchdringen lassen?“ „Man mute uns also nicht zu, das Vorhandensein einer allgemeinen synkretistisch-gnostischen Erlösungsreligion anzunehmen, wo wir über Umfang und Durcheinander der Vorstellungen so wenig wissen.“ „Wer die Dinge nüchtern ansieht, kann nicht in die pathetischen Deklamationen über die ‘synkretistische Gnosis’ mit einstimmen. Von wirklicher Tiefe läßt sich in den Mysterienreligionen nicht viel entdecken. Auch von lebendigen ethischen Werten ist wenig zu verspüren. Von großzügigem spekulativen Denken ist nicht einmal eine Spur vorhanden. Das einzig Religiöse ist die lebensmüde und zugleich auch merkwürdig oberflächliche griechische Erlösungssehnsucht, die, weil sie den Zusammenhang mit leben-

digem Denken und Wollen und einer zielbewußten Weltanschauung verloren hat und sich durch magische Instinkte leiten läßt, an allen möglichen alten Kulten Halt sucht und für diese autoritative Stütze soundsoviel an Geistlosigkeit und nicht selten auch an Gemeinheit mit in Kauf nimmt.“ Daß das Christentum nicht aus dem Gnostizismus entstanden ist, ergibt sich dogmengeschichtlich daraus, daß es mit dem Gnostizismus sofort in Konflikt gekommen ist, anstatt in ihm Geist von seinem Geist zu erkennen. Es handelt sich hier um einen Gegensatz in den allgemeinsten Voraussetzungen der Weltanschauung. Eine ihrem Ursprung nach als gnostisch ausgegebene Religion erweist sich plötzlich als total ungnostisch, sowie sie mit einer wirklichen gnostischen Bewegung in Parallele tritt. Den schwächsten Punkt in der Lage der Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu findet Schweitzer in ihrer Stellung zu Paulus, dessen Geschichtlichkeit sie meist nicht anzutasten wagen und dessen Briefe sie nur mit Zaudern preisgeben. Schweitzer hat uns mit einem glänzenden Parallelwerke zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung beschenkt: „Geschichte der paulinischen Forschung“ (Tübingen 1911)[1], in dem hier vor allem die Polemik gegen die religionsgeschichtliche Erklärung des Paulus aus der hellenistischen Gnosis und Mystik interessiert. Statt dessen will er die Mystik des Paulus aus der jüdisch-apokalyptischen Eschatologie erklären. Das verheißene Werk über dies Thema steht leider noch aus. Aber die Grundrisse seiner Anschauung sind doch schon erkennbar.[2] Seine Äußerungen haben Reitzenstein, gegen dessen Buch

---

[1] Ein Gegenstück dazu der Bericht des Holländers Van den Bergh van Eysinga *Die holländische radikale Kritik des N. T.* Jena 1912.

[2] Ich bedauere, bei Schweitzer ein so mattes Argument lesen zu müssen, daß bei Paulus der Ausdruck „Wiedergeburt“, der für die Mysterienreligion charakteristisch ist, nicht vorkomme. Gewiß kommt er nicht vor, aber doch nur, weil Paulus, durch die konkrete Tatsache von Tod und Auferstehung Christi veranlaßt, die Vorstellung in das „Mitsterben und Auferstehen“ umformt. Der Struktur nach ist aber der Gedanke völlig identisch mit dem der Wiedergeburt.

„Die hellenistische Mysterienreligion“ er sich hauptsächlich gewandt hatte, Anlaß gegeben, sich in einem sehr wichtigen Artikel (Zeitschr. f. neut. Wissenschaft XIII 1912, S. 1—28) über „Religionsgeschichte und Eschatologie“ auszusprechen, dabei zugleich auch über allgemeine und prinzipielle Fragen der religionsgeschichtlichen Methode (vgl. in diesem Archiv XVI S. 432). Er benutzt die Gelegenheit, zu erklären, daß es nicht seine Absicht gewesen sei, ein Gesamtbild des Paulus zu zeichnen, sondern nur eine Seite im Wesen des Apostels zu beleuchten, und er habe sie nicht einmal als die wichtigste hingestellt. Damit ist auch von seiner Seite jeder Anlaß zu der optischen Täuschung beseitigt, als ob für ihn Paulus nur Mystiker im Sinne und unter dem Einfluß hellenistischer Mysterienreligion sei.[1] Nunmehr werden auch diejenigen, die seinen Arbeiten bisher skeptisch gegenüberstanden, die Freudigkeit haben, den reichen Schatz von Belehrung, der aus ihnen für die Paulus-Forschung zu gewinnen ist, zu heben. Ich habe damit für mich lange angefangen und davon in meinem Kommentar zum 1. Korintherbrief (Göttingen 1910) Proben gegeben, aber ich erkenne immer wieder, wie vieles mir (auch im „Poimandres“) noch entgangen ist, und wie notwendig, freilich auch wie schwierig es ist, die von Reitzenstein beigebrachten Parallelen für die Erklärung zu verwerten. Es ist ganz in meinem Sinne, daß hierbei auch die sprachliche Seite des Problems besonders stark berücksichtigt wird. Gerade die festen Begriffe, mit denen Paulus operiert, erweisen sich als übernommen; nun kommt es auf die Nuance an, mit der er sie verwendet. Die hellenistischen Einflüsse auf Paulus hat Hans Böhlig etwas näher zu präzisieren versucht, indem er „die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter“ (Göttingen 1913) aus den Zeugnissen der Schriftsteller (wobei Dio Chrysostomus

[1] Damit entsteht nun die Frage nach dem Verhältnis der paulinischen Mystik zum Ganzen seiner übrigen Anschauungen, ein sehr schwieriges Thema, auf das ich in nächster Zeit eingehen zu können hoffe (vgl. meine Schrift *Die Mystik des Paulus* 1914).

eine Hauptrolle spielt) veranschaulicht. So unvorteilhaft solche lokale Konfrontierung, die doch immer etwas Zufälliges hat, sein mag, so sind doch seine Zusammenstellungen dankenswert. In einem Aufsatze desselben Verfassers im „Memnon“ (V S. 188 bis 205) „Zum Weltbilde des Paulus“ will er insbesondere die Anschauung vom dreigeteilten Himmel (2. Kor. 13, 2—4) auf Poseidonios zurückführen, der durch Athenodorus von Tarsus auf Paulus gewirkt habe. Einen Beweis für direkte Beeinflussung zwar wagt er hierin nicht zu sehen; immerhin aber bleibt es eine gute Vermutung, der weiter nachgegangen werden möge Ich benutze die Gelegenheit, um im Namen der theologischen Forscher die dringende Bitte an die Philologie zu richten, uns baldmöglichst eine bequeme Übersicht über alle Poseidonios-Fragmente und alle Stücke zu geben, in denen Poseidonios sicher oder wahrscheinlich benutzt ist. Das braucht ja nichts Abschließendes zu sein. Aber für unsereinen ist es wirklich nicht leicht, sich von dem wirklichen oder hypothetischen Poseidonios ein Bild zu machen. Und wie wichtig wäre das! Auf alle Fälle ist es ein verlorener Posten, den Bonhöffer vertritt, wenn er den Einfluß der Stoa auf Paulus leugnet (Epiktet und das N. T., RGVV Bd. X 1911). Nachdem er die Behauptung der Abhängigkeit Epiktets vom N. T. (Zahn; Kuiper) aufs neue widerlegt hat, erörtert er die Frage der Abhängigkeit des N. T. von der Stoa, die für die Evangelien ganz geleugnet, für die späteren Bücher mit Einschränkungen zugestanden, für Paulus auf ein Minimum reduziert wird. Den Schluß bildet eine Vergleichung Epiktets mit dem N. T. Ich kann in diesem in Einzelheiten nützlichen Buche keine Förderung des Problems sehen, wenigstens nicht, was den Paulus betrifft. Bonhöffer bekämpft eine Meinung, die niemand vertritt. Daß es sich immer nur um einen stoischen Einschlag handeln kann, daß auch da, wo Stoisches übernommen ist, die Gedanken und die Worte in dem neuen Zusammenhang eine veränderte Bedeutung gewinnen, daß Paulus weder stoische Werke studiert noch stoische Predigten mit angehört hat, das ist so

selbstverständlich, daß es darüber keiner Belehrung mehr bedurft hätte. Daß er aber — in vielen, namentlich den dialektischen Partien seiner Briefe — von der dialogischen Form der Diatribe beeinflußt ist, daß er m. a. W. diese Diktionsweise in seiner Jugend gelernt hat, meinetwegen bei einem jüdischen Lehrer, der durch stoische Bildung hindurchgegangen ist, oder daß er sich an Schulmustern gebildet hat, das ist doch nicht zu bestreiten. Wenn Bonhöffer die Schrift von R. Bultmann „Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe", Göttingen 1910 (Forschungen f. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. Heft 13) nicht erst während des Druckes kennen gelernt hätte, sondern früher, würde er vielleicht anders darüber urteilen. Richtig ist ja, daß wir Epiktet nur faute de mieux heranziehen müssen, weil wir die älteren Muster, denen auch er folgt, abgesehen von Teles und Musonius, nicht mehr besitzen; und es ist bedauerlich, daß Bultmann die kynisch-stoischen Diatriben-Elemente bei Philo nicht stärker benutzt hat. Wir kennen daher die unmittelbaren Vorlagen, denen Paulus folgte, noch nicht. Über das ganze Problem würde Bonhöffer vielleicht auch anders urteilen und namentlich meine Position besser verstehen, wenn er schon meinen Kommentar zum 1. Korintherbrief gekannt hätte; er würde auch meine frühere Schrift über die Freiheit[1] richtiger beurteilen nach dem, was ich zu 1. Kor. 7, 22 bemerkt habe. Für die — ich kann nicht anders sagen als: verständnislose — Art, mit der Bonhöffer die ganze Frage anfaßt, ist bezeichnend, daß er Stellen wie 1. Kor. 3, 21 und 4, 8 so gut wie gar keiner Erörterung würdigt, obwohl gerade hier das Verhältnis zur Stoa – Berührung und Unterschied – in vollem Lichte erscheint.[2] Auch durch E. Nordens großartiges Buch „Agnostos Theos" (Leipzig 1913;

[1] *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus.* Göttingen 1902.

[2] Vgl. hierzu die Besprechung von Bousset *Altes Christentum und griech. Philosophie,* Theol. Rundschau 1913 über Caird *Die Entwicklung der Theologie in der griech. Philosophie,* Halle 1909; M. Pohlenz *Vom Zorne Gottes,* Göttingen 1909 und Bonhöffer.

siehe darüber auch die Artikel von Reitzenstein in den N. Jahrb. f. d. Klass. Altertum 1913, 146 u. 393 ff. und die inhaltsreichen Rezensionen von Bousset in der Theol. Lit.-Ztg. 1913; Walther Bauer in der Theol. Rundschau 1913; Jäger in den Gött. Gel. Anzeigen 1913, S. 39 ff. sowie Weinreich in der DLZ) ist die Frage vom Verhältnis des Paulus zur Stoa neu beleuchtet; ich nenne hier nur den Abschnitt über die stoische Allmachtsformel in Röm. 11, 35; Kol. 1, 15f. Aus dem überreichen Inhalt ist für das N. T. besonders wichtig der einschneidende Aufsatz über das Logion Matth. 11, 25—27, in dem Norden einen Typus hellenistischer Prophetenrede nachweisen zu können glaubt; ein eingehend begründetes, nicht unbedingt zustimmendes Urteil darüber gedenke ich demnächst zu veröffentlichen. Mit Entzücken und Dankbarkeit verfolgte ich die Studien zur Stilgeschichte der Prädikationsformeln, die zur Unterscheidung hellenischer und orientalischer Herkunft religiöser Stücke einen wichtigen Schlüssel bieten, über hellenischen und semitischen Satzparallelismus u. a. m. Für uns Theologen ist es außerordentlich heilsam, wie hier die Form als das eigentliche Kriterion zum Entscheide der Abhängigkeitsfragen angerufen wird. Wenn er die Formeln *σὺ εἶ*, *ἐγώ εἰμι*, *οὗτός ἐστιν* wohl mit Recht als unhellenisch empfindet, und wenn er insbesondere das häufige *ἐγώ εἰμι* des Johannes-Evangeliums als typische Bekenntnisformel ekstatischer Propheten deutet, so müssen wir ihm unbedingt zustimmen. Die Anwendung, die er davon auf das Bekenntnis Jesu vor dem Hohenpriester macht, und sein kritischer Ausscheidungsversuch würde bedeutend gewonnen haben, wenn er die Lukasparallele herangezogen hätte, in der das *ἐγώ εἰμι* fehlt oder doch von Jesus den Fragern in den Mund gelegt wird (vgl. meine Erklärung der Stelle in den Schr. N. T.). Als klassisch nicht hellenische Prädikation empfindet Norden das Partizipium mit Artikel; durch diese Betrachtung wird namentlich die Stelle 2. Kor. 1, 3f. wundervoll erleuchtet; vgl. das jüdische Sch'ma. Von hier aus wird auch der Stil des Kolosser- und vor allem des Epheserbriefes Licht

gewinnen. Das aktuelle Interesse von Nordens Buch hängt an seinen Beiträgen zur Apostelgeschichte. Zum Prooemium erneuert Norden die Hypothese von Sorof-Gercke, daß der erste Satz der Acta, der die Rekapitulation des 1. Buches enthält, vom Redaktor um seine Fortsetzung, die den Plan des 2. Buches angab, verstümmelt worden sei. Niemand kann verkennen, daß der erste Satz unvollständig ist. Aber Bedenken habe ich gegen die Annahme, daß er der Anfang der Wir-Quelle sei, in die vom Redaktor der Gesamtinhalt des ersten Teiles eingeschoben sei. Danach wäre das 2. Buch des Lukas halb so lang gewesen wie das Evangelium; ferner ist es unmöglich, das Lukas-Evangelium in die Zeit des Paulus zu setzen. Es müßte also erwiesen werden, daß auch dieses ähnlich wie die Apg. eine stark erweiternde Bearbeitung erfahren hätte, und zwar vom Redaktor der Apg. — dies aber scheint wenigstens in weitem Felde zu liegen. Nein, Act. 1, 1 gehört dem Redaktor, ebenso wie Luk. 1, 1ff. Freilich ist dann der Abbruch des Satzes ein Problem. Dies aber hängt mit der Himmelfahrtsgeschichte zusammen, die im Vergleich zum Schlusse des Evangeliums eine Anomalie bedeutet. Nordens Ausführungen über die Areopagrede, die zu bekannt sind, als daß ich darauf einzugehen brauchte (vgl. meine Anzeige in der „Frankfurter Zeitung“ vom 7. Mai 1913), haben sofort eine Entgegnung durch A. Harnack gefunden („Texte und Untersuchungen“ XXXIX, 1), die aufs neue zeigt, daß der große Forscher sich leider auf seine unhaltbare Position allzusehr festgelegt hat[1]; er ist nun natürlich nicht imstande, das Ergebnis von Norden zu akzeptieren. Sein Versuch, die Areopagrede als ein Werk desselben Lukas zu erweisen, dem auch der Reisebericht angehört, ist scharf kritisiert worden von Reitzenstein (Neue Jahrb. 1913, S. 393 bis 422), der insbesondere die mechanische Methode seines sprachlichen Beweises mit Recht beanstandet. Die beiden neuesten

[1] Den älteren kritischen Standpunkt vertritt Harnack gegenüber mit Glück P. W. Schmidt *Die Apostelgeschichte bei De Wette-Overbeck und bei Ad. Harnack.* Basel 1910.

Kommentare zur Apostelgeschichte von H. H. Wendt, Meyers Kommentar 9. Aufl. (1913) und E. Preuschen im Handbuch zum N. T. (1912), beide in ihrer Art unentbehrliche Hilfsmittel zum Verständnis, haben Nordens Werk nur noch in den Vorworten erwähnen können, beide mit Zustimmung, wie denn überhaupt beide im Prinzip auf dem Standpunkte Nordens stehen. Das Urteil Wendlands in seinen „Urchristlichen Literaturformen“ (Handbuch zum N. T. I, 3. 1912) knüpft vielfach an Wellhausens und E. Schwartz'[1] Hypothesen an. Wellhausen hat u. a. die Demetriusgeschichte und den Seefahrtsbericht für fremde literarische Berichte erklärt, die erst vom Redaktor auf Paulus zugepaßt seien; E. Schwartz hat sehr viele äußerst feine und scharfsinnige Beiträge beigesteuert; seine Folgerungen für die Chronologie bedürfen dagegen der Nachprüfung. Insbesondere geht es nicht an, den Apostelkonvent vor die Ermordung des Jakobus durch Agrippa zu setzen; denn das Fehlen des Zebedaiden Jakobus Gal. 2 beweist, daß er nicht mehr am Leben war. Dies Datum entscheidet auch gegen den gleichzeitigen Tod der beiden Zebedaiden. Für das Martyrium des Johannes bleibt übrig die Zeit der Ermordung des Herrenbruders Jakobus durch Ananos vor dem Amtsantritt des Albinus 63; aus diesem Nebeneinander eines Jakobus und Johannes ist sowohl die bekannte Papiasnotiz wie die Doppelfeier im syrischen Martyrologium zu erklären. Die Zebedaiden-Weissagung Marc. 10 würde doppelt wirkungsvoll sein, wenn die volle Erfüllung des Herrenwortes erst ganz vor kurzem eingetreten wäre. Zu den belehrendsten Abschnitten bei Wendland rechne ich vor allem die literarhistorische Beurteilung: „Nicht mit der Komposition hellenischer Geschichtswerke treten die Akta in Konkurrenz .. sie finden ihre eigentliche Fortsetzung wesentlich in den Geschichten der Märtyrer und Heiligen .. am meisten vergleichbar den novellistischen oder panegyrischen Darstellungen großer geschichtlicher Persönlichkeiten und

---

[1] Wellhausen *Noten zur Apostelgeschichte*; E. Schwartz *Zur Chronologie des Paulus,* beide in den Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wiss. 1907.

religiöser Wundermänner . . die noch nicht Literatur im hohen und strengen Sinne waren . ." Das Motiv der Doppelvision in Kap. 9. 10 erinnert an Ähnliches in hellenistischen Novellen (Wendland *De fabellis* S. 27, 28), die häufigen Weissagungen auf Paulus' Tod an die Häufung der Vorzeichen vor Cäsars Tod bei Nicolaus und Plutarch, der Tod des Herodes am Würmerfraß und das Ende des Judas an Strafwunder für Gottlosigkeit (seit Herodot IV 205 häufig bei Aelian und Plutarch). In der Gesamtbeurteilung der Apg. steht Wendland auf dem Standpunkte der kritischen Schule (mit Ausnahme Harnacks); leider äußert er sich nicht zur Frage der Josephus-Benutzung; der Nachweis des höchst deuteropaulinischen, geradezu katholischen Charakters des Werkes hätte eindringender geführt werden können. Sehr lehrreich ist die Konfrontierung mit den apokryphen Apostelgeschichten, die hier zum ersten Male eine wirklich literarhistorische Würdigung erfahren (nach dem Vorgange von Reitzensteins hellenistischen Wundererzählungen); es zeigt sich hier doch recht der wenn auch nicht prinzipielle, so doch sachlich sehr starke Unterschied der kanonischen Apg. Überhaupt ist Wendlands Buch für die theologische Forschung ein Fortschritt, insofern als die literaturhistorische Betrachtung, die Beachtung der literarischen Form, die über den „Einleitungsfragen" so gut wie völlig vernachlässigt war, nunmehr nicht wieder aufgegeben werden kann. Eine von Wendland unabhängige, fast gleichzeitig mit seinem Buche erschienene Skizze der Literaturgeschichte des N. T. in Schieles „Religion in Geschichte und Gegenwart" (Bd. III) hat der Referent geschrieben, die sich in vielem mit Wendland berührt, so in der Beurteilung der Paulusbriefe, wo Wendland sagt: „Deißmann geht zu weit, wenn er den paulinischen Briefen jeden literarischen Charakter abspricht, und er überschätzt den Wert der aus den Papyri bekannt gewordenen Alltagsbriefe für das Verständnis des Wesens der Paulusbriefe." „Deißmann legt, indem er Paulus den unteren Schichten, aus denen jene Papyrusbriefe stammen, möglichst nahe rückt, den klassizistischen Maß-

stab des Literarischen an; Paulus hat aber weder nach seiner sozialen Stellung, da sein Vater schon das römische Bürgerrecht besaß, noch nach seiner Bildung den unteren Schichten angehört. Nicht nur die Originalität des Genius, sondern auch seine jüdische Bildung und seine Theologie schafft einen Abstand zwischen ihm und den meisten seiner Gemeindeglieder, auf dem seine Überlegenheit und seine Wirkung beruht.“ Daß Wendland auch den zweiten Thessalonicherbrief und den Kolosserbrief unter die pseudopaulinischen Briefe rechnet, zeigt ihn von einer kritischen Stimmung abhängig, die im Schwinden begriffen ist (man lese den musterhaften, gelehrten und eindringenden, die Echtheitsfrage vorsichtig abwägenden Kommentar von v. Dobschütz [Meyers Kommentar, 7. Aufl. Göttingen 1909], sowie den nach der religionsgeschichtlichen Seite hin reichen von Dibelius [Handb. zum N. T. 1911]). Im übrigen verstehe ich nicht ganz die Verwahrung Wendlands gegen eine angebliche Scheu, im N. T. Pseudonyme anzuerkennen. Ist es denn nicht genug, wenn Eph., die Pastoralbriefe, Jak. 1. u. 2., Petr., Judas von den meisten Forschern als pseudonym behandelt werden? Wo ist hier von Scheu oder Befangenheit die Rede? Wichtiger als solche allgemeine Betrachtungen wäre es, wenn ein Philologe auf breitester Grundlage Geschichte und Wesen pseudonymer Schriftstellerei, sowie das dabei mitwirkende Bewußtsein der Skriptoren uns verdeutlichte. Wie weit ist hier Naivität oder Täuschung im Spiel, wie weit wirkt hier ein künstlerischer Trieb mit, wie weit ist diese Schriftstellerei nur eine konventionelle Form, durch die niemand mehr sich täuschen läßt? Wußte z. B. die Umgebung des Verfassers, daß er der Verfasser war? Dies alles sind Fragen, die nur von höchster Warte aus beantwortet werden können, wobei auch die altt. Pseudonyma bzw. durch große Namen wie Jesajas angezogenen Stücke zu berücksichtigen wären. Solange wir hier nicht klarer sehen, wird immer wieder eine gewisse Abneigung vorhanden sein, „Fälschungen“ zuzugeben. Beim Kolosserbrief hätte Wendland der Hypothese Holtzmanns etwas mehr Aufmerksamkeit schenken

können, wie überhaupt die Frage einer Redaktion der Briefe bei Gelegenheit der Sammlung nicht eindringend genug behandelt ist. Auch gegen Dibelius' Kolosserkommentar (im Handbuch zum N. T. 1912) möchte ich diesen Vorwurf erheben. Ich verstehe ebensowenig, daß man den Brief für unecht halten kann, wie daß man ihn in allen Stücken für paulinisch halten mag. Eine Überarbeitungshypothese im Sinne Holtzmanns drängt sich immer wieder auf, und der Exeget sollte das gerade bei eindringender Exegese empfinden. Diese tritt ja nun überhaupt im Handbuch etwas zurück hinter der religionsgeschichtlichen Beleuchtung durch Parallelen usw. In dieser Beziehung ist Dibelius' Kommentar verdienstlich; ihn befähigen zum Verständnis seine ausgezeichneten Studien über „die Geisterwelt im Glauben des Paulus" (Göttingen 1909). Zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ist zu erwähnen der Beitrag von F. Pfister im Philol. 69 Heft 3, S. 411 ff., der eine Stelle aus dem Alexander-Roman beibringt, wo es von Nectanebos heißt: *τὰ γὰρ κοσμικὰ στοιχεῖα λόγῳ πάντα αὐτῷ ὑπετάσσετο*, das sind nach einer Version *οἱ ἄγγελοι καὶ θεὸς Λιβύης Ἄμμων*, nach einer anderen *οἱ θεοὶ τῶν ἐπῳδῶν καὶ ἀέρια πνεύματα καὶ οἱ καταχθόνιοι δαίμονες*. — Was den Epheserbrief betrifft, so ist die Abhängigkeit vom Kolosserbrief oder wenigstens von einem ihm sehr ähnlichen Schriftstück von Wendland, Dibelius anerkannt, ebenso die aus sachlichen und stilistischen Gründen gegebene Unechtheit; nicht beantwortet ist aber das eigentliche literarische Problem: wie verhält sich der Verfasser zur Sammlung der Paulinen? und das religionsgeschichtliche: woher stammt die eigentümliche gnostisch-mystische Färbung seiner Ausdrucksweise? Sollten nicht die Oden Salomos hier Licht geben können? Für die Pastoralbriefe verweise ich auf die tüchtige, wenn auch nicht erschöpfende philologische Arbeit von H. Mayer „Die Pastoralbriefe" (Göttingen 1913) — eine neue, mit neuen Mitteln (die vorhanden sind) arbeitende Untersuchung des Problems ist erforderlich; sie hätte namentlich die Frage der Einheit oder Überarbeitung noch schärfer ins Auge zu fassen. Dazu jetzt

der soeben erschienene Kommentar von Dibelius (Handbuch z. N.T. 1913). Das literarische Problem des Hebräerbriefes wird durch die Annahme, daß der Schreiber des 13. Kap. die Fiktion wenn auch nicht durchführe, so doch versuche, daß der Brief von Paulus herrühre, nicht gelöst werden. (Vgl. auch die Abhandlungen von Burggaller und Perdelwitz in der Zeitschr. für neut. Wissenschaft 1908/10.) An der Abhandlung von Perdelwitz zu 1. Petrus „Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes" (RGVV XI, 3, Gießen 1911) ist der Nachweis, daß der Verfasser in vielen Ausdrücken und Vorstellungen von der Mysterienreligion abhängig ist, sowie die Vermutung, daß eine Taufrede an Neophyten zugrunde liegt, überzeugender, als die kritische Herausschälung der letzteren, die nur von 1, 3—4, 11 reichen soll. Der vortreffliche Kommentar von R. Knopf zu den Briefen Petri und Judae (Meyers Kommentar, 7. Aufl. Göttingen 1912), den Perdelwitz noch nicht kennt, hat doch im 1. Petrusbrief schon sehr reichlich den Mysterien-Sprachgebrauch herangezogen. Im Handbuch zum N. T. hat Windisch die Erklärung der katholischen Briefe geliefert; er spricht sich über die Echtheitsfrage zu Jak. und 1. Petr. schwankend aus, im letzteren Falle für die Silvanus-Hypothese (5, 12). Im übrigen ist dieser wie alle Teile des Handbuches, aber ebenso die neueren Bearbeitungen des Meyerschen Kommentars (v. Dobschütz, Knopf, Wendt, Preuschen, J. Weiß) durchaus im Sinne religionsgeschichtlicher Methode und nach den Anforderungen heutiger Philologie geschrieben. Die Darstellung der Evangelienliteratur bei Wendland setzt mit einer glänzenden Charakteristik des Markus ein; zur Beleuchtung seiner Methode lese man folgende Sätze: „Der Mangel künstlerischer Komposition, die Gebundenheit des dem Stoffe sich unterordnenden Autors an eine ursprünglich mündliche Tradition, die mancherlei unwillkürliche Wandlungen und Umbildungen erfahren hatte, die öfter noch kenntliche Lagerung mehrerer sich voneinander abhebender Schichten stellen den Exegeten vor besondere Aufgaben. Mit dem Grundsatze,

daß die Interpretation einer Schrift wesentlich aus ihr selbst zu gewinnen und Feststellung des Sinnes und der Absicht des Schriftstellers die eigentliche Aufgabe sei, kommt man hier oft nicht aus. Wir haben es hier nicht mit einem literarischen Kunstwerk zu tun, das die Bedingungen seines Verständnisses in sich tragen soll, aus dem ein einheitlicher Plan und die konsequent durchgeführten Absichten sich abstrahieren lassen. Die Momente, von denen die Erklärung abhängt, liegen hier gar oft nicht in der Individualität des Autors, sondern in einem ihm vorausliegenden Entwicklungsprozeß der Traditionen. Ihn zu verstehen und in einzelnen Fällen zu rekonstruieren, ist nur möglich, wenn, wie in der Analyse homerischer Dichtungen oder des Pentateuchs, geschichtliche und philologische Arbeit Hand in Hand geht. Daß sie beständig ineinandergreifen und die eine die Ergebnisse der anderen bald voraussetzt, bald berichtigt, ist unumgänglich, wenn es auch wie ein Zirkel aussieht." Hiernach möchte man Klostermanns nach der sprachlichen Seite vortrefflichen, an Parallelen aus Sprache und Religion der Umwelt reichen Kommentar zu Markus und Matthäus (Handbuch zum N. T. Tübingen 1907. 1909) erheblich vertieft wünschen. Die vor Markus liegende Überlieferung, einen aus zwei älteren Schriften (M^1 und M^2) zusammengesetzten Ur-Markus sucht Wendling höchst scharfsinnig, wenn auch zum Teil anfechtbar zu rekonstruieren („Die Entstehung des Markus-Evangeliums", Tübingen 1908; vgl. meine Besprechung in der Theolog. Rundschau 1913). Der Kommentar von Wohlenberg (Zahns Komm. zum N. T, Leipzig 1910) geht von der Annahme aus, daß Markus den aramäischen Matthäus benutzt habe, während der griechische Übersetzer des Matthäus wieder den Markus benutzt hat. Diese Hypothese à deux mains stammt von Th. Zahn, von dem sein Schüler glücklicherweise auch noch besseres gelernt hat, nämlich Textkritik und Exegese. Hierin erweist sich Th. Zahn als Meister — sofern nicht dogmatisch heikle Punkte ins Spiel kommen — in dem soeben vollständig vorliegenden Lukaskommen-

tar (Leipzig 1913)[1], der ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden Mitarbeiter ist. Das Problem im Lukasevangelium liegt darin, daß der 3. Evangelist an sehr vielen Stellen neben unverkennbarer Abhängigkeit von Markus einen primitiveren, oft sogar hebraistischeren, judenchristlicheren und demnach besseren Bericht bietet als jener, so daß sich auch in den mit Markus parallelen Partien die Vermutung aufdrängt, er habe eine Nebenquelle herangezogen und teilweise vorgezogen. Diese Eindrücke haben F. Spitta zu seiner Annahme geführt, daß „die synoptische Grundschrift" (so der Titel; Leipzig 1912) am reinsten bei Lukas erhalten sei. Diese trotz ihrer handgreiflichen Schwächen und oft willkürlichen Begründung doch nicht unwichtige Hypothese sollte wegen jenes granum salis doch nicht von den Mitarbeitern ignoriert werden (vgl. meine Besprechung in der Theol. Rundschau 1913). — Die johanneische Frage ist neuerdings wieder in Fluß gekommen durch eine Reihe von Arbeiten, die sich den Nachweis einer oder mehrerer Überarbeitungen zum Ziel setzen.[2] Sie haben entschiedene Gegnerschaft gefunden, nicht nur aus dem Lager der konservativen, sondern auch der kritischen Theologie.[3] Die Frage liegt noch in der Schwebe. Der Grund,

[1] Selbst Zahn lehnt das unmögliche Datum für die Abfassung der Apostelgeschichte im Jahre 63, das nach Blass' Vorgange von Maurenbrecher, Harnack und H. Koch *Die Abfassung des lukan. Geschichtswerkes*, Leipzig 1911, vertreten wird, energisch ab. Hier nenne ich noch zwei katholische Untersuchungen: K. Six S. J. *Das Aposteldekret*, Innsbruck 1912; K. Pieper *Die Simon-Magus-Perikope*, München 1911.

[2] Wellhausen *Erweiterungen und Änderungen im 4. Ev.* Berlin 1907. *Das Evangelium Johannis.* Berlin 1908. — E. Schwartz *Aporieen im 4. Ev.* (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1907. 1908). — Dazu Boussets Besprechung in der *Theol. Rundschau 1909* und A. Meyers Bericht *Theol. Rundschau 1910.* — F. Spitta *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu.* Göttingen 1910. — Wendt *Die Schichten im 4. Ev.* Göttingen 1911; vgl. den Bericht von A. Meyer *Theol. Rundschau 1912.*

[3] Zahn *Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker.* Leipzig 1911. — C. Clemen *Die Entstehung des Johannes-Evangeliums.* Halle 1912. — B. Weiß *Das Johannes-Evangelium als einheitliches Werk.* Berlin 1912.

warum so energische und scharfsinnige Kritiker wie Wellhausen und Schwartz mit ihren Ergebnissen nicht durchgedrungen sind, ist der sprunghafte und zufällige, oft stimmungsmäßige Charakter ihrer Beobachtungen, die ein überzeugendes Gesamtbild nicht ergeben; dagegen leiden Spittas und Wendts Bemühungen an dem entgegengesetzten Fehler, daß ein System durchgeführt werden soll, dem sich die Einzelkritik unterordnen muß. Die Aufgabe der zukünftigen Forschung ist eine feine und wirklich dem Verfasser gerechtwerdende, aus wirklicher Interpretation hervorgehende Einzelkritik, die zu einem in sich übereinstimmenden und historischen Gesamtergebnis führt. Dazu gehört aber nicht nur Scharfsinn, sondern auch Geschmack und Gefühl und ein ganz klein wenig Liebe für den Autor; man darf ihm nicht allzu eifrig ins Wort fallen, sondern muß ihn einmal anhören und mit seinen Eigentümlichkeiten etwas Geduld haben. Daß damit nicht einer exegetischen Methode das Wort geredet werden soll, die alles zu verstehen und zu verdauen vermag und alles, was im Texte steht, herrlich findet, versteht sich von selbst. Und mir wenigstens scheint zweifellos, daß die Wahrheit mehr in der Richtung der Überarbeitungs- als in der Einheitshypothese liegt. Die „unsterbliche Form" der Gedanken dieses begrenzten, aber scharf umrissenen Typus der Frömmigkeit muß und wird doch noch einmal aus dem Schutt der Reflexion, mit dem sie überdeckt ist, sich erheben. Die neuesten Kommentare sind von Th. Zahn (Leipzig 1908) und W. Bauer (Handbuch zum N. T. 1912) und mögen in ihrer Verschiedenheit sich ergänzen. Letzterer hat die neuen Arbeiten auf dem Gebiete der hellenistischen Religion verwertet und eingearbeitet, ersterer ist durch die Sorgfalt der sprachlichen Exegese und Textkritik musterhaft; auf eine Förderung des Einheitsproblems verzichten beide, Th. Zahn aus Grundsatz, W. Bauer aus Vorsicht oder aus einer gewissen Skepsis gegen die neueren Versuche. Wendland ist im allgemeinen von der Notwendigkeit überzeugt, eine Grundschrift und Bearbeitung zu scheiden, will aber vielfach eigene Wege einschlagen.

Leider hat er gerade den schwächsten Teil der Wellhausenschen Hypothese, daß das Hin- und Herreisen zwischen Galiläa und Jerusalem der Grundschrift noch nicht angehört habe, sich angeeignet. Über die ganze bisherige Arbeit am Johannesevangelium hält Overbecks, aus seinem Nachlaß von Bernouilli herausgegebenes Werk („Das Johannesevangelium, Studien zur Kritik seiner Erforschung“, Tübingen 1911) ein scharfes Gericht, insbesondere über alle Vermittlungshypothesen. Die Sprache der Reden des 4. Ev. ist durch Reitzenstein und Norden aus der hellenistischen Mystik schlagend beleuchtet worden. Der anziehendste Teil des Abschnittes über die Evangelien bei Wendland behandelt das Wachstum und die Variabilität der Überlieferung (ähnlich hat der Referent geurteilt in seiner Einleitung zu den drei ältesten Evangelien in Schr. N. T. I); mit Recht hat er hierbei den Übergang vom Ursprünglichen zur Legende, vom Kanonischen zum Apokryphen als einen durchaus fließenden behandelt; weder zwischen Synoptikern und Johannes, noch zwischen kanonischen und apokryphen Evangelien besteht in dieser Beziehung ein prinzipieller Unterschied. Dies erkennt man an der sehr dankenswerten Zusammenstellung von W. Bauer, „Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen“ (Tübingen 1909), wobei nur noch die Linien etwas kräftiger auch nach rückwärts hätten gezogen werden sollen. Überall bieten sich hier verwandte Motive aus hellenistischen Wundergeschichten zum Vergleiche an. Der Einfluß des Weissagungsbeweises auf die Ausgestaltung besonders der Leidensgeschichte zeigen K. Feigel, „Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte“ (Tübingen 1910) und K. Weidel in den „Theol. Studien und Kritiken“ (1910, S. 83—109, 163—195). Wichtige Einzelfragen zur Geschichte Jesu behandeln M. Dibelius, „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer“ (Göttingen 1911); die einzige neuere Schrift, die sogar vor dem Oberzensor Bernouilli (im Anhang zu Overbecks Werk) Gnade gefunden hat

wegen ihres in der Tat in hohem Grade vorhandenen „Willens zur Methode"; daneben nicht zu übersehen die tüchtige Marburger Dissertation von H. Peter, „Johannes der Täufer in der urchristlichen Überlieferung" (1911); H. Windisch, „Der messianische Krieg und das Urchristentum" (Tübingen 1909), gegen Kautskys Hypothese vom „Rebellen" Jesus; M. Goguel *Les sources du récit johannique de la passion* (Paris 1910); J. Frey, „Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht" (Dorpat 1908). Heinr. G. Voigt, „Die Geschichte Jesu und die Astrologie. Eine religionsgeschichtliche und chronologische Untersuchung zu der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande" (Leipzig 1911) berichtet zunächst über Keplers, v. Oefeles u. a. Versuche, die Sternkonstellation im Jahre 6 v. Chr. nachzuweisen, die dem Bericht zugrunde liegen könnte, sucht dann aus den astrologischen Lehren der Zeit zu erweisen, daß in der Tat zuerst diese Konstellation die Magier nach Judäa gewiesen und auf die Geburt eines Weltherrschers geführt haben könne. Auch die Romreise des Tiridates kann nur — nach Voigt — wieder durch eine im Jahre 66 nachgewiesene besondere Konstellation veranlaßt sein. „Wenn aber die Jupiter-Mars-Konstellation des Jahres 66 n. Chr. auf Magier von solchem Eindruck sein konnte, wie er sich bei Tiridates erkennen läßt, so ist mehr als wahrscheinlich, daß die astrologisch noch viel bedeutenderen Konstellationen der Jahre 7 und 6 v. Chr. auf seiten von Magiern nicht unbeachtet blieben. Es vermindert demnach die Tiridatesgeschichte nicht die Glaubwürdigkeit des zweiten Mt-Kapitels, sondern erhöht sie vielmehr", wie denn Voigt auch in anderen Punkten die Geschichtlichkeit des Vorganges zu erweisen sucht. Der Wert des Buches liegt darin, daß es die Erzählung und die chronologischen Fragen überhaupt in Zusammenhang mit der astrologischen Weltanschauung der Zeit gebracht hat. Über die Einzelheiten kann ich nicht urteilen. Auf den Halleyschen Kometen bezieht den Stern Jesu A. Stentzel „Jesus Christus und sein Stern" (Hamburg 1913); andere chrono-

logische Berechnungen wieder bei Westberg, „Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage" (Leipzig 1911).

Zur biblischen Theologie sind eine große Anzahl von Monographien zu verzeichnen[1]; eine nähere Besprechung würde über den Rahmen dieses Berichtes hinausgehen[2]; ich erwähne hier nur C. Clemen, „Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum" (RGVV XIII, 1; Gießen 1913) wegen des prinzipiellen Charakters dieser Schrift. Der Verfasser, der in der Literatur über die Mysterienreligionen gut zuhause ist, lehnt eine Einwirkung dieser Religionen auf das vorpaulinische Christentum, insbesondere auf die Entstehung von Taufe und Abendmahl, gänzlich ab, für Paulus gesteht er Berührungen mit dem Sprach-

---

[1] P. Metzger *Der Begriff des Reiches Gottes im N. T.* Stuttgart 1910. — Bowen *The Resurrection in the N. T.* An Examination of the Earliest References to the Rising of Jesus and of Christians from the Dead. New York-London 1911. — Bacon *Jesus the son of God or primitive Christology.* New Haven 1911. — Rostron *The Christology of St. Paul.* London 1912. — Olaf Moe *Paulus und die evangelische Geschichte.* Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien. Leipzig 1912. — E. Weber *Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11.* Leipzig 1911. — Wetter *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus.* Eine Studie zur Religion des Apostels. Göttingen 1912. — Behm *Der Begriff διαθήκη im N. T.* Leipzig 1912. — Deißner *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus.* Leipzig 1912. — Gschwind *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt.* München 1911. — G. Loeschcke *Zur Frage nach der Herkunft und Einsetzung der Eucharistie.* Frankfurt a. M. 1912 (Sonderabdruck aus der Zeitschr. f. wiss. Theol. 54, III). Schmitz *Die Opferanschauungen des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. T.* Tübingen 1910. Dazu der Artikel von Fiebig *Das kultische Opfer im N. T.* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 53, III 1911). — Fr. Wieland *Der vorirenäische Opferbegriff.* München 1909. — K. Wieland *Die Heilstat Christi als Neuschöpfung und Wiedergeburt.* Herausgeg. von Bruno Wieland, Selbstverlag Leipzig 1910 (Franz Wagner). — P. Möbring *Die Sittenlehre Jesu.* Ihre leitenden Gesichtspunkte und religiösen Grundlagen. Leipzig o. J. — Wohlrab *Das neutestamentliche Christentum auf psychologischer Grundlage dargestellt.* Dresden 1910. — *Die neutestamentliche Glaubenslehre auf psychologischer Grundlage dargestellt.* Dresden 1911. B. Wehnert *Jesu Diesseitsreligion.* Groß-Salza 1911.

[2] Ich bemerke überhaupt, daß ich mich bei der ungeheuren Masse der aufgelaufenen Literatur diesmal kurz fassen mußte.

gebrauch desselben, aber so gut wie keinen Einfluß auf die Gedankenbildung zu, nicht einmal in dem Gedanken des Mitsterbens und -auferstehens in der Taufe. Es wird sehr schwer sein, Art und Maß dieses eventuellen Einflusses richtig zu bestimmen, und es ist gut, wenn den Übertreibungen in Bausch und Bogen, die vorgekommen sind, der Tatbestand so nüchtern vorgehalten wird. Aber darum wird man nicht herumkommen: der dem vorpaulinischen Christentum gegenüber neue Gedanke des Paulus, daß die Christen das Erlebnis Christi an sich selbst nacherleben müssen, ist ein Mysteriengedanke, und ebenso ist die Verkündigung des Todes Christi im Herrenmahl in Form des Brotbrechens ein Mysterienbrauch, insofern als beidemal die Vorgänge des 'Mythos' im Kultus wiederholt werden. Im übrigen scheint mir sicher, daß beide Gedanken bei Paulus zwar vorkommen, aber keine allbeherrschende Bedeutung haben; wie weit sie im Brauche und Empfinden der Gemeinde wirklich lebten, ist mir zweifelhaft.

Mehrere Gesamtdarstellungen der Biblischen Theologie des N. T. liegen vor von Schlatter (Calw u. Stuttgart 1909. 1910), P. Feine (2. Aufl. Leipzig 1911), H. Weinel (2. Aufl. Tübingen 1913), dazu die 2. Aufl. von H. J. Holtzmanns „Neutestamentlicher Theologie", herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer (Tübingen 1911). Dieses auffallende gleichzeitige Auftreten zusammenfassender Darstellungen zeigt, daß in der Theologie nach Jahrzehnten unendlicher Kleinarbeit die Neigung zur Synthese wieder erwacht ist. Es kann hier nicht darauf ankommen, diese umfangreichen Werke ausführlich zu rezensieren. Ich verweise dafür auf die eingehenden Besprechungen von Windisch in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 52 und 54, Knopf in den Theol. Studien und Kritiken 1913, Bousset in der Theol. Lit.-Zeitung 1912.

Ich stelle hier nur die Frage, in welcher Weise sich die vier Verfasser zu dem religionsgeschichtlichen Problem stellen, das augenblicklich im Vordergrunde steht: das Verhältnis des

entstehenden Christentums zu der umgebenden religiösen Welt des orientalisch-hellenistischen Synkretismus. Am wenigsten merkt man von dieser Fragestellung bei Schlatter, der überhaupt als Schriftsteller und Theologe völlig sui generis ist. Weit mehr selbst als Feine steht er in ungebrochener innerer Übereinstimmung mit der Schrift; er denkt selber aus der Seele der neutestamentlichen Schriftsteller heraus, kann sich noch ganz mit ihnen identifizieren; er redet in einer Sprache, die zwar keineswegs mehr die Sprache der Bibel ist, aber auch nicht die des modernen Menschen und Schriftstellers, sondern die eines bestimmten religiösen Kreises. Die Kritik, sowohl die literarische wie die historische, kann hierbei nicht genügend zu Worte kommen, noch viel weniger die Frage, inwieweit Jesus und Paulus und die anderen, inwieweit die ganze Religion, die hier entsteht, an dem Material der umgebenden Religionswelt sich genährt hat. Als die einzige wirkliche Voraussetzung gilt hier das A. T. und das Judentum. Eine gute Kenntnis der rabbinischen Theologie und jüdischen Geschichte setzt den Verfasser instand, Verwandtschaft und Gegensatz zu zeichnen. In dieser Beziehung ist z. B. das Kapitel: „Der Kampf Jesu gegen den Pharisäismus“ sehr lehrreich. „Weil der Kampf gegen den Pharisäismus die Geschichte Jesu und des Christentums von Anfang an bestimmt, ist jener an dieser wirksam mitbeteiligt, weil der Gegner, durch dessen Überwindung der eigene Besitz erworben und bewahrt wird, diesen mitbestimmt. Das weitverbreitete Sträuben gegen die Tatsache, daß das Christentum ohne die Herrschaft des Pharisäismus über die jüdische Gemeinde undenkbar ist und in der Anlehnung an ihn wie im Gegensatz gegen ihn seine Geschichte und Lehre erhalten hat, schädigt das Verständnis der neutestamentlichen Geschichte in allen ihren Vorgängen und erzeugt eine Menge von Phantasien, die nun Fremdartiges, heidnische oder gnostische Gedanken mit den christlichen Überzeugungen in Beziehung bringen. Sie sind aber nur durch die herkömmlichen Karikaturen des Pharisäismus gestützt, die für

seinen religiösen Ernst blind bleiben."[1] Wenn ich diesen charakteristischen Satz zutreffend deute, so will Schlatter sagen, daß der richtig verstandene Pharisäismus (wie man ihn z. B. aus den Salomonischen Psalmen oder dem 4. Esra-Buch kennen lernen kann) in Verwandtschaft und Gegensatz für die Entstehung des Christentums eine konstitutive Bedeutung hat, und daß dies von der modernen Religionsgeschichte verkannt zu werden pflegt, weil sie zu einseitig auf den Hellenismus eingestellt ist. Wenn das die Meinung ist, so kann ich ihm darin nur beistimmen; die Zusammenarbeit von Theologie und Philologie wird solange einseitig bleiben, als nicht auch die eigentlich jüdischen Quellen in sie hineinbezogen werden. An diesem Punkte liegt der Grund für eine Reihe noch bestehender Mißverständnisse. Eine Berührung Jesu mit dem Hellenismus gesteht Schlatter insofern zu, als er sich zwar von den gnostischen Strömungen des Judentums, wie dem Essenismus, und von dem sonst im damaligen Judentum vorhandenen hellenistischen Element aufs schärfste scheidet: dem Intellektualismus, der Aufklärung; andererseits ist der von Jesus schon vorausgesetzte individuelle Unsterblichkeitsgedanke und ein gewisses Maß von Herausarbeitung psychologischer Begriffe ein Ergebnis hellenistischer Einwirkung, auf dem Jesus fußt. Bei Paulus, obwohl das Grundwesen seiner Religion durchaus auf die Herkunft aus und den Kampf mit dem Judentum zurückgeführt wird, wird doch anerkannt, daß er „in seiner Art zu denken und zu handeln ein starkes griechisches Element in sich trägt". Aber „Mischungen des Wortes Jesu mit den griechischen Tendenzen sind durch Paulus nicht entstanden", „griechische Denkformen" hat er nur in geringem Maß verwertet, auch im Weltbild des Paulus wird kein griechischer Einfluß sichtbar; nur Begriffe wie *νοῦς* und *συνείδησις*, die Bilder vom Wettkampf, die Verwendung des Ehrmotivs bei der Arbeit (*φιλοτιμεῖσθαι*) sind griechisch; „einen

[1] Ich benutze die Gelegenheit, um auf das lehrreiche Buch von Herford *Der Pharisäismus* hinzuweisen.

griechischen Ton hat auch die Forderung der Besonnenheit und Würdigkeit"; „da der Grieche in dieser Beziehung hoch entwickelt war, wurde es sofort für die Christenheit zu einer wichtigen Aufgabe, daß sie in diesem Verhalten alles vermied, was den Eindruck des Lächerlichen und Gemeinen machte". Diese Zugeständnisse hellenistischen Einflusses sind natürlich zu gering; immerhin erscheint mir der entgegengesetzte Fehler der Nichtwürdigung jüdischer Überlieferung bei Paulus fundamentaler, und in dieser Beziehung ist das Bild Schlatters reich und überzeugend. Feine kommt trotz seines konservativen Standpunktes in der Christologie den Forderungen und Anschauungen der religionsgeschichtlichen Forschung weit entgegen, so bedeutet sein Buch nicht nur eine sehr gründliche und instruktive, sondern auch relativ unparteiische Einführung in die neueren Probleme; man lese z. B. den Abschnitt: Zeitgeschichtliche Elemente in der paulinischen Theologie: „Für die wissenschaftliche Forschung unterliegt es keinem Zweifel, daß auch Paulus sein Christusbild und seine gesamten lehrmäßigen Gedanken nur in den Formen der Bildung und Anschauung seiner Zeit darstellen konnte ... Wir haben gelernt, das Christentum nicht zu isolieren, sondern es im Zusammenhang und in der Auseinandersetzung mit den Geistes- und Kulturmächten zu betrachten, in deren Mitte es eintrat." Im einzelnen geht Feine in der Anerkennung übernommener Elemente recht weit, namentlich gibt er, richtiger als andere, ein gewisses Verhältnis des Paulus zur Stoa zu. Seine Verwahrungen gegen Extravaganzen der religionsgeschichtlichen Methode würden überzeugender sein, wenn sie bloß wissenschaftlicher Natur wären; es mischt sich aber hier sehr oft das religiöse oder dogmatische oder kirchliche Empfinden des Verfassers ein, wie er auch selber zugesteht; damit wird die Stoßkraft des wissenschaftlichen Arguments geschwächt, und auch der, der den Standpunkt des Verfassers teilen möchte, wird unsicher, weil die ganze Beweismethode sich im Grunde nicht genügend über das „Ja — aber" erhebt. Es fehlt

an einer wirklich lebendigen genetisch-organischen Darstellung, in der das Nebeneinander alttestamentlich-jüdischer und hellenistisch-synkretistischer Elemente als ein unvermeidliches oder notwendiges Ineinander aufgezeigt würde. Wenn man über diese Seite des Feineschen Buches hinwegsehen kann, wird man es als nützlich und in vielem lehrreich empfinden. Sein buchhändlerischer Erfolg ist nicht erstaunlich. Es fehlt ein Werk, das bei genügender Wissenschaftlichkeit die Grundpositionen der kirchlichen Frömmigkeit nicht preisgibt. Einen nicht minder großen Erfolg hat Weinels „Biblische Theologie" mit dem Untertitel „Die Religion Jesu und das Urchristentum" im anderen Lager gehabt, weil es hier anderen und doch ähnlichen Wünschen und Bedürfnissen entgegenkommt. Gegenüber der Kritik, welche die erste Auflage erfahren hat, verteidigt Weinel die Anlage und Urteilsweise seines Werkes in der Vorrede der zweiten als einen „Anfang, aus der krassen Empirie herauszukommen, die jetzt auf dem Gebiete der Religionsgeschichte herrscht". „Demgegenüber ruht meine Darstellung auf einer umfassenden Betrachtung der Religion in der Religionsgeschichte und sucht von der Feststellung der Struktur dieser geistigen und praktischen Erscheinung aus den Religionen vergleichend gerecht zu werden." Insbesondere verteidigt er seinen Sprachgebrauch, wonach die anderen gleichzeitigen Erlösungsreligionen als „ästhetische" bezeichnet werden; „der Begriff der ästhetischen Erlösungsreligion ist sachlich deutlich genug gemacht als Inbegriff der Religionen, denen die Erlösung von Leid das Wesentliche ist. Das Wort 'ästhetisch' ist nicht gut, weil wir es gewöhnlich in einem engeren Sinne nehmen; aber es ist schwer zu ersetzen. Schon Schleiermacher hat es verwenden müssen, um auch monotheistische Religionen vom Christentum abzuheben". Für das Verständnis der Anlage des Buches lese man den interessanten einleitenden § 1, 2, in dem der Verfasser ein Schema der „Morphologie der Religion" entwickelt, das alle wesentlichen Fragestellungen einer wirklichen Religionsgeschichte enthält. Bewunderungswürdig und auch dem

gelehrtesten Religionshistoriker zu empfehlen ist die gedrängte „Religionsgeschichtliche Einleitung", in der die leitenden Ideen des Verfassers schon hervortreten; ich hebe hervor seine Betonung des vorchristlichen „Monotheismus der Andacht" (§ 3 fin.), des ethischen Monotheismus bei Deuterojesaja (§ 4, 1), die Beurteilung der Mysterienreligionen (bes. § 5, 2e) und die meisterhaft knappe Schilderung der eschatologischen Erlösungsreligion (§ 5, 5), wobei die hellenistischen Hoffnungen und die jüdischen als wurzelhafte Einheit betrachtet werden. Der erste Teil der eigentlichen Darstellung beginnt nun sofort mit der Fragestellung nach dem Grundcharakter der Religion Jesu, „ob Jesus in die ästhetische Erlösungsreligion hineingehört". Obwohl „Jesus die Zukunftshoffnungen der eschatologischen Erlösungsreligion .. geteilt hat", wird jene Frage verneint: „denn er teilt gerade die Züge nicht mit ihr, die ihr Wesen ausmachen": statt ihrer Phantastik seine Schlichtheit, statt des Rechnens mit Zahlen und Zeiten die schlichte Gewißheit der Nähe und der Ernst der Drohung und Mahnung: „das alles stellt Jesus in die Reihe der Propheten ein und nicht in die Reihe der Apokalyptiker". Namentlich in der Beurteilung der Güter und Gemeinschaften der Erde sind die „Töne der ästhetischen Erlösungsreligion nur ganz leise und verschwindend zu vernehmen. Überall klingt in starken Worten die sittliche Forderung vor". „Ganz und gar nicht ist die Sittlichkeit als eine zeitweilige Askese gedacht, der ein Freudentaumel im Jenseits folgt .. die Enthaltung ist ein höchstes sittliches Opfer, das nur bestimmten Menschen und in bestimmten Lagen auferlegt ist durch dasselbe Ideal der Reinheit und Güte, das auch das schlichte Leben des einfachen Menschen bestimmen und reif machen soll für das Gottesreich." Sakramentales fehlt bei ihm völlig, ebenso die Mystik. So „stammt Jesus nicht aus der nur leise anklingenden und auf bestimmte Kreise beschränkten Seitenlinie seines Volkes her, sondern aus dem Hauptstrom der prophetisch-sittlichen Gedanken". Der zweite Abschnitt schildert dementsprechend „die Vollendung der sittlichen Religion durch Jesus"

Überwindung der Gesetzlichkeit, Ausscheidung des Kultischen aus dem Willen Gottes, das neue sittliche Ideal, das Gemeinschaftsleben, die Überwindung des Eudämonismus. „Die großen Linien sittlicher Entwicklung, die in der Geschichte der Menschheit auf Bändigung des Trieblebens und auf Nächstenliebe hinlaufen, sind von ihm zu Ende geführt . . es ist ein Menschheits- und Persönlichkeitsideal, dem stoischen nahe verwandt, doch frei von einigen seltsamen Schlacken, die dieses zeigt, und auf das Affektleben ausgedehnt. Die Überwindung der eudämonistischen Motive und die Durchbrechung des Lohngedankens weisen nun aber zurück auf einen neuen Gottesgedanken, auf die eigentliche Religion Jesu. „Man nennt sie am besten die sittliche Erlösungsreligion“, weil sie den Menschen von einer als äußere Autorität gegebenen und darum ohnmächtigen sittlichen Forderung befreit und ihm die Kraft eines neuen Lebens schenkt. Darin liegt dann freilich auch eine Erlösung aus dem Leid: der neue Mensch schaut die Welt mit anderen Augen an. Aber diese Erlösung wird hier nur nebenbei erreicht, nicht als das Wesentliche gesucht. Der Darstellung dieser sittlichen Erlösungsreligion ist der dritte Abschnitt gewidmet: Der neue Gott. Das Gebet. Das religiöse Erlebnis. Das neue Leben. Der vierte Abschnitt handelt von der Erlösungsreligion und der Erlöserpersönlichkeit, d. h. vom messianischen Selbstbewußtsein Jesu. „Er hat sich für die entscheidende und abschließende Offenbarung Gottes gehalten“, für das Schicksal seines Volkes. „Wer sich ihn bescheidener wünscht und deshalb all diese Worte streicht, tut der Überlieferung Gewalt an, meist aber auch mit einem Maßstab, der zu klein ist.“ Weinel kommt zu dem Ergebnis, daß ein Sohnes- und Messiasbewußtsein bei Jesus überwiegend wahrscheinlich sei — trotz der Einwendungen neuerer Forscher. Der zweite Teil behandelt kurz die Religion des vorpaulinischen Urchristentums und dann — nicht ganz in dem Umfang, der der Religion Jesu gegönnt ist — Paulus. „P. hat nicht nur das pharisäische Erbe mitgebracht. Ebenso wesentlich, noch wesentlicher war für ihn und seine

Auffassung des Evangeliums die hellenistische Religion, vor allem die Erlösungssehnsucht des Hellenismus. Er hat dieses Erbe wahrscheinlich nicht erst von den älteren christlichen Hellenisten überkommen. Es liegt — wenn man so sagen darf — tiefer. Er stammt wirklich nach seiner Frömmigkeit aus der pessimistischen Linie der jüdischen Entwicklung. Neben Philo und den Verfasser des 4. Esrabuches muß man ihn stellen. Er ist die direkte Fortsetzung jener Sehnsucht nach Ewigkeit und heiligem Geist, in der wir das Letzte sahen, wozu jüdische Frömmigkeit von sich aus und unter dem Einfluß des Hellenismus kommen konnte." „Wir werden sehen, daß es sich doch nur um eine Formverschiebung ins Hellenistische, um die dualistisch-pessimistische Gestalt der sittlichen Erlösungsreligion handelt, wobei dann freilich die ästhetische Erlösungsreligion viel stärker eingewirkt hat als bei Jesus." Weinel veranschaulicht das, indem er zuerst die „sittliche Erlösungsreligion" darstellt, dann die „beibehaltene oder wieder eingedrungene Frömmigkeit früherer Stufen", die Sakramentsreligion, die bei Paulus „geradezu eine besondere Religion neben der sittlichen Erlösungsreligion" ist. „Man kann alle Aussagen über die Religion und ihr Verhältnis zur Sittlichkeit ebenso im Anschluß an die Sakramente machen wie im Anschluß an den Glauben und das neue Erleben des Geistes oder des Christus." „Für die sittliche Religion bedeutet dieses Zusammengehen mit der Sakramentsreligion in sittlich wenig starken Menschen die Gefahr ihres Unterganges im Zauber des Sakraments." „Die Sakramente sind ein Fremdkörper in der Religion des Paulus", „Rest einer überwundenen Stufe"; „es ist durchaus nicht wahrscheinlich, daß er seine Mystik aus den Sakramenten erst entwickelt hat. Vielmehr ist deutlich, daß die Mystik bei ihm das ganze Leben durchdringt, das Sakrament aber nicht." Es folgt dann noch eine Darstellung der Ethik und der Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung des Paulus. Das 3. Buch des zweiten Teils behandelt das „Christentum der werdenden Kirche" — ein äußerst wertvoller Abschnitt, der in den älteren Werken über dem System

der „Lehrbegriffe“ und bei der Beschränkung auf die kanonischen Bücher des N. T. sehr zu kurz gekommen war. Das charaktervolle und durchweg fesselnde Buch Weinels ist eine schriftstellerische und Gedankenleistung, wie wir deren wenige zu verzeichnen haben. Über seinen wissenschaftlichen Wert als historische Arbeit urteilt Windisch folgendermaßen: „Es ist keine rein historische Darstellung, vielmehr ist die Ausführung von einem religionsphilosophischen oder religionspsychologischen Begriffsschema beherrscht, das dem Stoffe nicht ganz gerecht wird.“ „Die Beurteilung und Einspannung in Kategorien, die aus der Dogmatik oder der modernen Religionsphilosophie stammen, ist niemandem zu verbieten, ist sogar für die Gewinnung einer eigenen religiösen Weltanschauung unerläßlich, aber es ist ein Fehler, wenn das Geschäft mit der historischen Arbeit dermaßen verquickt wird, wie es Weinel tut. Es wird doch auch hier der historische Tatbestand einer nicht ganz adäquaten Religionsauffassung dienstbar gemacht .. es werden Wertungen vorgenommen, über die das Urchristentum jedenfalls keine prinzipielle Klarheit besessen hat.“ „Noch bedenklicher ist, daß bei solcher Methode die Empfindungen des modernen Forschers zu leicht auch dem Objekt der Forschung untergeschoben werden. Dieser Gefahr ist Weinel nicht entgangen. Ein Gelehrter wie Weinel zielt mehr oder weniger unbewußt auf den Nachweis ab, daß die Predigt Jesu in ihren Hauptpunkten auf der Höhe religiöser, sittlicher und intellektueller Einsicht steht, die wir von einem Religionshelden verlangen, vor dem wir uns beugen, daß also in seiner Predigt dasselbe als Hauptsache hervortritt, was für uns Moderne Hauptsache ist.“ Diese etwas harten Urteile sind doch in der Hauptsache nicht unzutreffend — bei aller Bewunderung für die Leistung Weinels wird man es verstehen können, wenn der moderne Forscher sich in Holtzmanns Werke heimischer fühlt. Obwohl hier das Schema der Lehrbegriffe und die literarische Betrachtung in einer nicht mehr zu billigenden Weise vorwaltet, hat man doch vielmehr die Empfindung eines Ringens um wirklich historisches

Verständnis; die Probleme als solche treten viel schärfer hervor, und die geradezu rührende Berücksichtigung der Mitarbeit auch sehr verschiedenartiger Forscher gibt einen besseren Eindruck von der wirklichen Arbeitslage, als die glänzende, überzeugte und oft mitreißende Darstellung Weinels. Es ist eine schöne Fügung, daß durch die neue Auflage die wissenschaftliche Persönlichkeit Holtzmanns über seinen Tod hinaus noch für eine lange Zeit als Vorbild und Helfer für unsere Arbeit lebendig erhalten worden ist.

„Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten" (2 Bände, Leipzig 1912) von Hans Achelis bedeutet unter den bisherigen Darstellungen der alten Kirchengeschichte ein Novum, sowohl der Anlage und Disposition nach — die übliche Einteilung in die Perioden: apostolisches, nachapostolisches, altkatholisches Zeitalter ist aufgegeben — wie dem Inhalt nach: war die bisherige Darstellungsweise ganz überwiegend auf dogmengeschichtliche Gesichtspunkte eingestellt, so tritt hier die Kirche als Gemeinschaft, das Gemeinschaftsleben ganz außerordentlich und fast einseitig in den Vordergrund. Die religionsgeschichtliche Frage, wie das Christentum aus der Religion der Antike entstanden ist, tritt deshalb hier sehr stark zurück; es wäre aber für unsere radikalen Heißsporne, die sich getrauen, das Christentum in einem synkretistischen Mythos aufzulösen, sehr nützlich, wenn sie diese Darstellung lesen wollten. Sie könnten lernen, daß diese Religion von Anfang an sehr viel mehr und im Grunde etwas anderes gewesen ist als ein Mythos oder ein Kultus des sterbenden und auferstehenden Gottes, nämlich eine Gemeinschaft mit sehr charakteristischen praktischen Zielen und Lebensformen. Auch die Skeptiker, die da meinen, daß wir über das älteste Christentum nichts wissen können, die Hypothesenbauer, die ihre Gebäude ohne Fundament und Steine in die Luft bauen, mögen sich von dem Reichtum der Daten überzeugen, über die wir verfügen; vielleicht werden sie dann dem Worte Achelis' zustimmen: „daß wir über die Geschichte des Christentums ungleich besser unterrichtet sind — auch schon in seiner ältesten Zeit — als über irgendeine

andere Religion, die mit der Kirche in historische Parallele gesetzt wird“. Auf der Darstellung des Gemeindelebens ruht, wie gesagt, bei H. Achelis der Hauptnachdruck. Vorausgeschickt sind zwei Kapitel über „die Gemeinde in Jerusalem“ und über „Paulus“; dann folgt eine breite Schilderung der heidenchristlichen Gemeinde; der Abschnitt „Zusammenhang mit der Synagoge“ ist sehr wichtig für die, welche das Christentum nur aus dem Hellenismus herleiten möchten; die Taufe wird hier ganz aus dem Judentum abgeleitet, wenn auch ein Nebenhereinwirken „antiker Überlieferungen“ zugestanden wird — hier erwartet man ein stärkeres Eingehen auf die heute brennende Frage; auch bei der Handauflegung scheint heidnischer Ursprung ebenso wahrscheinlich wie jüdischer (I, S. 145).

Im 5. Kapitel erhalten wir eine knappe Charakteristik der Gnosis; auch hier wird auf Darlegung der Systeme, d. h. auf den dogmengeschichtlichen Gesichtspunkt verzichtet, dagegen die großen praktischen, für die Kirche als Gemeinschaft wichtigen Züge stark hervorgehoben: „Tausendfache Elemente antiker Religionen drängten sich an das Christentum heran. Sie hatten ihre Herkunft noch häufiger in orientalischen Überlieferungen als in den griechischen Kulten; im einzelnen widersprachen sie sich und hoben sich gegenseitig auf. Gemeinsam war ihnen nur das Bestreben, Einfluß auf die junge Kirche zu gewinnen und sie ihrer auf dem Boden des Judentums gewachsenen Traditionen zu entkleiden. Die Kirche sollte sich ausgleichen mit den anderen Religionen, die im römischen Reich sich ausbreiteten; sie sollte ihre starre Ausschließlichkeit aufgeben und sich auf einen Austausch ihrer religiösen Güter einlassen. Christus sollte eintreten in den weiten Göttersaal; man war bereit, ihm dort einen der ersten Plätze einzuräumen.“ „Hätte die Gnosis an Einfluß gewonnen, so würde das Christentum mit der Zeit das A. T. vergessen haben, die Schriften des N. T. wären umgestaltet worden, die Gemeinden hätten ihre eschatologische Erwartung fallen lassen, die Sittenzucht wäre eingeschlafen, die Glut der Liebesgemeinschaft erloschen, die ideale Einheit der

Kirche hätte sich in eine Anzahl von kleinen Schulen aufgelöst, die von immer neuen Propheten geleitet und hin und her gezerrt worden wären." „Unter ihrem Einfluß hätte sich die Kirche dem Niveau der antiken Religiosität angenähert . . . wäre aufgegangen in dem religiösen Synkretismus." Der Kampf gegen die Gnosis war also ein Akt der Selbstbehauptung des Christentums. Das Glanz- und Hauptstück des ganzen Werkes ist die Schilderung der Entstehung der katholischen Kirche (2. Band). Hier hat der Verfasser aus zahllosen Einzelzügen ein außerordentlich eindrucksvolles Bild geschaffen. Mit dem Kapitel: „Staat und Kirche" schließt die Darstellung, die durch konkrete Lebendigkeit und Anschaulichkeit, durch die Ruhe der Diktion, durch ein von Stubengelehrsamkeit freies menschliches Urteil eine außerordentlich fesselnde und lehrreiche Lektüre bildet. Was ihr an „theologischem" Kolor fehlt, ersetzt sie reichlich und zum Vorteil der Sache durch die Wärme und Liebe, die eine Begleiterscheinung eindringender Stoffbeherrschung ist. Das Zurücktreten der religionsgeschichtlichen Probleme im engeren Sinne wird freilich von manchem als ein Mangel empfunden werden. Es läßt sich aber durchaus nichts gegen die Methode einwenden, auch einmal die Dinge zu schildern, wie sie waren, und auf eine Erklärung zu verzichten, die nach Lage der Dinge vielfach nur einen hypothetischen Charakter tragen muß. Eher darf man dem Verfasser vorwerfen, daß er keine Schilderung des jüdischen und heidnischen Milieus gegeben hat, innerhalb dessen das Christentum aufgetreten ist. Aber an derartigen Darstellungen ist ja heute kein Mangel. Mit Freude und Dankbarkeit verzeichnen wir zum Schlusse noch das Erscheinen einer zweiten Auflage von Wendlands Werk: „Die hellenistisch-römische Kultur" (Tübingen 1912). Die Schnelligkeit, mit der sie auf die erste gefolgt ist, beweist die große Teilnahme, die das ausgezeichnete Buch bei Theologen und anderen gefunden hat; die neue Darstellung ist überall vertieft und bereichert und wird auch in dieser Gestalt als Fundgrube und Hilfe für die theologische Arbeit sich bewähren.

III Mitteilungen und Hinweise

A. Milchhöfers Nachlaß zur antiken Religion

Dem Unterzeichneten wurden von Frau Prof. E. Milchhöfer zwei große Hefte und drei Mappen übergeben, die den wissenschaftlichen Nachlaß Arthur Milchhöfers enthalten. Eine Durchsicht zeigte, daß es sich um sehr reiche Materialsammlungen handelte, die für ein großes Werk aus dem Gebiet der griechischen Religionsgeschichte bestimmt waren. Da nichts Druckfertiges oder auch nur näher Ausgeführtes sich darunter befindet, muß Unterzeichneter sich auf einige allgemeine Mitteilungen aus den Manuskripten beschränken. Er kann dies nicht tun, ohne sein tiefstes Bedauern ausgesprochen zu haben, daß es Milchhöfer nicht vergönnt war, dies große Werk der Wissenschaft zu schenken. Der Nachlaß ist jetzt durch Vermittlung des Herrn Prof. Sudhaus auf der Universitätsbibliothek in Kiel, an Milchhöfers Wirkungsstätte, aufbewahrt, wo er leicht zugänglich ist. Hoffentlich findet er bald einen dankbaren Benützer.

Das Werk sollte die älteste Geisteskultur Griechenlands mit besonderer Berücksichtigung der Kunst und Religion behandeln und vielleicht den Titel führen: „Neue Studien zur ältesten Kunst und Religion Griechenlands." Als Problem der Probleme faßte M.: Wie die Griechen und ihre Kunst „griechisch" wurden, und als Weg dazu sah er den erneuerten Versuch der Nutzanwendung der bisherigen formalistischen Studien. Demgemäß berücksichtigt die Materialsammlung neben dem religionsgeschichtlichen vor allem das die ältere Zeit betreffende archäologische Material (bes. Kreta, Mykenisches, Inselkultur usw.). Ein Faszikel, der für den allgemeinen kulturellen Hintergrund der allerältesten Zeit Material enthält, ist betitelt: Mykenisches und Religion in Kreta. Besonders die Inselsteine bieten ergiebiges Material. Auch allgemeine Bemerkungen über M.s „Anfänge der Kunst" finden sich hier (zum Teil gegen Helbig gerichtet). Zu dem archäologischen Material treten Notizen und Sammlungen über Homer. Die örtliche und zeitliche Ausdehnung der mykenischen Kultur ist durch feste Tatsachen gesichert. Dagegen strittig ist die Frage 1. nach der Nationalität ihrer Träger, 2. nach der Art des Besitzes (d. h. dem

Grad der Abhängigkeit). Die erste Frage darf nicht lediglich auf die Alternative „Griechen oder Nichtgriechen?" gestellt werden. Denn die Zeiten sind vorüber, in denen man die griechischen Volkselemente überhaupt vom Besitz oder wenigstens Mitbesitz der mykenischen Kultur hat ausschließen wollen. Einige einfache Erwägungen sind dabei anzustellen: 1. über die Thraker, 2. über die dorische Wanderung, 3. über das Epos. Schon früh fanden Besiedelungen der Inseln und Kleinasiens statt; auch die Beziehungen zu Thessalien, Arkadien und Kreta sind zu beachten.

Von vier Kapiteln finden sich Überschriften: Kap. I. Die große Göttin und ihr Kreis. Große Materialsammlung unter dem Stichwort Potnia. Wer glaubt, daß diese Gestalt glatt in Artemis aufgehe, wird ihr nicht gerecht. Anpassungsfähigkeit an einen Gott, bzw. Heros: z. B. als Basile an Neleus (Kodros), Kronos, Zeus, Dionysos (als Artemis, Hera, Persephone, Aphrodite, Meter, Demeter). Überall finden sich stehengebliebene Reste ihres Kultes, der sonst (meist von den Mysteriengöttinnen) aufgesogen ist. Es ist verkehrt, in den pelasgischen, ältesten Kulten Demeter und Kore vorauszusetzen. Kore ist nur eine der *κοῦραι*, die nach Pindar die große Göttin *μέλπονται*. Artemis hatte kein rechtes Personal, besonders kein männliches, daher ist sie isoliert. — Ferner ist Material vorhanden für kniende Gebärerinnen, die nackte Göttin (das Motiv hat zunächst nichts mit der Geschlechtsgöttin zu tun; vielmehr ist Nacktheit ein Frühstadium à la geometrischer Kunst). — Das Personal, das den hellenischen Göttinnen fast durchaus fehlt, verbindet die große Göttin mit den Gestalten Kleinasiens (Ephesia, Ma); s. deren Priesterschaften, Amazonen, Hierodulen, ganze Hierarchien.

Kap. II. Nymphen und Verwandtes. Vor allem über Paredroi; Einzahl und Mehrzahl; Sondergötter. Die Sondergötterwissenschaft führte bisher ins Zusammenhangslose, nie zum Ganzen; eine Déroute; Zerstückelung. Sie wird erst fruchtbar, wenn man sie von begrifflichen auf die lokalen Numina überträgt.

Kap. III. Tiergestalt und Tierattribut.

Kap. IV. Elementargeister und -dämonen. Heroen und Götter. Das Heroentum ist gehoben und konserviert nicht sowohl durch das Lied als durch den genealogisierenden heroisierenden Sinn, der durch Geschlechtergliederung, Familienkult, Ahnenkult festgesetzt wurde, also Parallelerscheinung zum Epos, bzw. gleiche Wurzel. Im allgemeinen ist M. gegen die Annahme von Hypostasen, abgestorbenen Göttern. Allerdings, die assimilierende Kraft des Heroentums hat vor den Göttern nicht Halt gemacht; seiner Vorarbeit verdanken wir die hohe Menschlichkeit der Götter, aber das Heroentum ist ein eigener, selbständiger Trieb.

Gegen die Annahme von Hypostasen: Sie haben allenfalls Sinn

in der Legende und im Mythos; auf diesem Umwege mußten dann neue Kulte entstehen; dies ist wenigstens denkbar.

Von dem übrigen Material ist ein großes Heft hervorzuheben, das eine lokale Ordnung der Kulte enthält.

Heidelberg **Friedrich Pfister**

Zur 'Mutter Erde'

Schon Albrecht Dieterich hatte es in seiner 'Mutter Erde' neben dem üblichen Niederlegen des geborenen Kindes auf die Erde beiläufig (S. 8, 1) als eine nordgermanische und persische Sitte erwähnt, daß die Geburt selbst auf der Erde bzw. auf dem Fußboden des Hauses erfolgte. Dieser Brauch ist dann von E. Samter im ersten Kapitel seines Buches über 'Geburt, Hochzeit und Tod' (1911) näher untersucht worden. Er hat ihn (S. 5f.) bei den verschiedensten Völkern belegt und einleuchtend aus dem Wunsche erklärt, die Gebärende mit der Erde in Verbindung zu setzen und bei der Geburt aus der Erde die Seele des Kindes emporsteigen zu lassen (S. 20, vgl. 6; R. Wünsch in den Nachträgen zu Dieterichs 'Mutter Erde'² S. 122). Erfüllt wird dieser Zweck sonst immer durch Niederlegen der Kreißenden auf die Erde, bzw. den Boden. Nur im klassischen Altertum fand Samter diese Form nicht (S. 6), sondern statt dessen die gleichbedeutenden Modi des Niederkniens (S. 6ff.) und des Fassens der Erde mit den Händen (S. 16ff.).

Nun ist aber in Wahrheit auch bei den Griechen jener einfachere Ritus des Niederlegens der Schwangeren auf die Erde zu treffen. Das ergibt sich mit aller nur wünschenswerten Klarheit aus einem lehrreichen Zeugnis, das man bisher übersah, aus der Phaedrus-Fabel I 18 (*Mulier parturiens*), die ich im Wortlaute hersetze:

> *Nemo libenter recolit qui laesit locum.*
> *Instante partu mulier actis mensibus*
> *humo iacebat flebiles gemitus ciens.*
> *Vir est hortatus, corpus lecto reciperet,*
> 5 *onus naturae melius quo deponeret.*
> *Minime, inquit, illo posse confido loco*
> *malum finiri, quo conceptumst initio.*

Also die Gebärende liegt in ihren Wehen auf dem Boden. Der Gatte rät ihr, sich doch auf das bequemere Lager des Bettes zu legen. Sie aber lehnt das ab mit der die Pointe des Stückchens enthaltenden anzüglichen Begründung, daß sie zum Bett, auf dem sie in diesen schmerzvollen Zustand gekommen, kein Zutrauen habe. Aus dieser ihrer Antwort zieht der Römer die billige Moral seines Promythiums (V. 1), die wir etwa mit dem Sprichwort wiedergeben können: 'Gebrannte Kinder scheuen das Feuer'.

Die sonderbare 'Fabel', über die wohl mancher Leser den Kopf schütteln mochte, erhält durch die folkloristische Betrachtung überhaupt erst ihr rechtes Verständnis. Wir lernen sie als ein Beispiel des beliebten Typus der ätiologischen Erzählung erkennen. Zugrunde liegt ihr als fest gegebene Voraussetzung der herrschende Volksbrauch, daß sich die Kreißende zur Geburt auf den Erdboden legt. Der Sinn der alten Übung wird nicht mehr begriffen. Man findet sie unpraktisch und hält sich darüber auf. Man möchte erklären, warum man ihr immer noch treu bleibt. Aus diesem Gedankengange heraus ist die witzige Wendung entstanden.

Phaedrus scheint zunächst nur fürs römische Leben zu zeugen. Nun wissen wir aber, daß der römische Freigelassene mindestens im ersten Buch seiner Fabeln, laut seiner eigenen Angabe (I *prol.* 1 f.), lediglich ein griechisches Prosa-Äsop-Buch benutzt und in Verse gesetzt hat. Und in unserem Falle sind wir zudem in der glücklichen Lage, eine griechische Parallele zu besitzen, bei Plutarch (*Coniugalia praecepta* 39 p. 143 E), dessen mehrfache ähnliche Berührungen mit Phaedrus man mit Recht auf eine gemeinsame griechische Quelle zurückführt (vgl. Denis *De la fable dans l'antiquité classique*, Caen 1883 S. 49 f.; Crusius, Rhein. Museum XXXIX 1884 S. 604 f.; Christoffersson *Studia de fontibus fabularum Babrianarum*, Diss. Lund 1904 S. 75 ff.; Bieber *Studien zur Geschichte der Fabel in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit,* Diss. München 1906 S. 50). Plutarch freilich erzählt die Geschichte leider nicht so ausführlich, wie wir es uns wünschten. Da es ihm nur darauf ankommt, seinem Satz, daß die beim ehelichen Lager entstandenen Zerwürfnisse zwischen den Gatten schwer an anderem Ort und zu anderer Zeit geschlichtet werden können, als rhetorisches Pendant jenen Ausspruch der kreißenden Frau vorausschickend gegenüberzustellen, so erwähnt er nicht ausdrücklich die für uns wichtige Grundsituation der Anekdote (das Liegen auf dem Boden), sondern begnügt sich mit den Worten: 'jene Frau in ihren Geburtswehen und ihrem Unmut sagte, als man sie aufs Bett legen wollte: 'wie kann denn das Bett dieses Übel kurieren, in das ich auf dem Bette geriet?' *ἡ μὲν γὰρ ὠδίνουσα καὶ δυσφοροῦσα πρὸς τοὺς κατακλίνοντας αὐτὴν ἔλεγε· 'πῶς δ' ἂν ἡ κλίνη ταῦτα θεραπεύσειεν οἷς ἐπὶ τῆς κλίνης περιέπεσον;'* Das *κατακλίνοντας* glaube ich im Hinblick auf Phaedrus *de conatu* verstehen zu dürfen. Sollte es dagegen heißen, daß man die Frau einfach und wirklich aufs Bett legte, so würde das als bemerkenswerte Tatsache für die Zeit wie für die Persönlichkeit des Plutarch eine völlige Preisgabe des alten Volksbrauchs mutmaßen lassen.

Czernowitz G. A. Gerhard

Zur Legende vom Kyniker Diogenes

Als der unter obigem Titel in diesem Archiv (XV 1912 S. 388ff.) gedruckte Aufsatz erschien, war bereits ein neues interessantes Dokument für das Weiterleben des volkstümlichen Philosophen zutage getreten, auf das mich zuerst die Güte W. Spiegelbergs aufmerksam machte. Sir Herbert Thompson publiziert in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XXXIV 1912 S. 197 mit Faksimile (*Plate* XXII) ein in seinem Besitze befindliches griechisches Ostrakon aus dem ägyptischen Theben vom (3. oder) 4. Jahrh. nach Chr. mit folgenden zwei Diogenes-Chrien, die offenbar von der Hand eines Schulknaben stammen und damit einen weiteren Beleg für eine schon bekannte Schulpraxis liefern (vgl. P. Beudel *Qua ratione Graeci liberos docuerint, papyris, ostracis, tabulis in Aegypto inventis illustratur*, Diss. Münster 1911 S. 16f.): I. *Διογένης ὁ κυνικὸς φιλόσοφος* [*ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος*, zu tilgen] *ἰδὼν Αἰτίοπα* (sic) *καθάριον ἔσθοντα εἶπεν· ʻἡ νὺξ τὴν ἡμέραν τρώγειʼ* und II. *Διογένης ὁ κυνικὸς φιλόσοφος ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, ποῦ αἱ Μοῦσαι κατοικοῦσιν, εἶπεν· ʻἐν ταῖς τῶν πεπ[αι]δευμένων ψυχαῖςʼ.*

Thompson hält die unter sich recht ungleichartigen Aussprüche beide für neu. In Wahrheit lag der gehaltlose Witz Nr. I in besserer Gestalt (*Ἰδὼν Αἰθίοπα καθαρὸν τρώγοντα· ʻἰδού, ἡ νὺξ τὴν ἡμέραν πνίγειʼ*) bereits im Papyrus Bouriant (Stud. Pal. VI 1906 S. 158 Nr. 4) vor und wurde in meinem Vortrag S. 407, 4 besprochen. Der Schreiber des Ostrakons hat im Eingang die zwei typischen Chrienformeln *ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος* und *ἰδών* (*τινα*) fälschlich kumuliert. Man kann sie nicht mit dem Herausgeber durch die Änderung *ἰδόντος* (*questioned by one who saw*) miteinander vereinbaren, sondern muß die erste Wendung, die nur im zweiten Diktum am Platze ist, streichen. Im Apophthegma selbst nimmt die Scherbe statt des gewählten *πνίγειν* mit Zerstörung des Bildes aus dem Anfang das *τρώγειν* herüber, das seinerseits dort durch *ἔσθειν* ersetzt wird. *Καθαρὸς* (*ἄρτος*), das Weißbrot, das Crönert (Stud. Pal. VI S. 185, darnach Beudel S. 17) mit Unrecht auf Ägypten beschränkte (vgl. meinen Aufsatz S. 401, 4), mußte der den Papyri geläufigen Form *καθάριος* weichen. — Für die zweite, bisher unbekannte Chreia hat Thompson an das berühmte, schöne Epigramm des Platon auf Aristophanes (Nr. 29 S. 310[4], Bergk) erinnert: *Αἱ Χάριτες τέμενός τι λαβεῖν ὅπερ οὐχὶ πεσεῖται | ζητοῦσαι ψυχὴν εὗρον Ἀριστοφάνους.* Indessen ist mit diesem tief und ernst empfundenen Gleichnis das Kynikerwort nur scheinbar verwandt. Bei Diogenes sind andere Tendenzen entscheidend, wie sie seinem historischen Charakter durchaus entsprechen: einmal die aufklärerische Ablehnung der Götterwelt und die Verachtung unnützer mythologischer Weisheit (vgl. z. B. die *Ὀδυσσέως κακά* bei D. L. VI 27), sodann die hohe Schätzung der ʻBildungʼ (*παιδεία*), wie

er sie versteht (s. etwa D. L. VI 68 und Ioann. Damasc. XIII 92 bei Meineke, Stob. IV S. 201).

Czernowitz G. A. Gerhard

Das Fischsymbol

Zu Archiv XVI S. 307

„Lebkuchige Fische“, d. h. aus Lebkuchenteig hergestellte Fischfiguren sind wie die sogenannten Brotfische aus einfacherem Brotteige früher ein sogenanntes Pflichtenbrot gewesen, das von besonderer Güte und Größe der Kloster-Maier auf Weihnachten (Neujahr) statt des ursprünglichen lebenden Großfisches dem Kloster Muri (in der Schweiz) zu entrichten hatte (Argovia 1861, S. 32—35). Waren sie besonders schwammig, dann hießen sie „Schwummfische“. Auch im Kloster St. Ursula (Villingen in Baden) gab es solche mit einer Fruchtfarce „gefüllte Fische“. Solche Fischgebäcke sind nur der Ersatz für die lebendigen Fische; zum Beispiel bei Zinslieferungen an Kirchen oder Klöster, wie der Hahn, Korn, Hafer; daher auch der häufige oberbayerische Hausname „Fisch-Haber“. Als solches Klostergebäck kam es unter das Landvolk. Im Elsaß und in der Schweiz sind die im Sturzmodell gebackenen Fische von der Gestalt einer fingerlangen Grundel eine früher sehr beliebte Fastenspeise aus Gugelhupfteig auf Weihnachten und Kirchweih. Fischmodelle aus Kupfer kann man heute noch in alten Bürgerhäusern sehen. Zum Weihnachtsgebäck, das an dem Weihnachtsbaume aufgehängt wird, kann der Lebkuchenfisch (Klosterzinsfisch) erst sehr spät geworden sein, da der Weihnachtsbaum selbst nicht so alt und in weiten oberdeutschen Volksschichten heute überhaupt noch nicht volkstümlich ist. Ein Zusammenhang dieses Fischgebäckes mit christlichen Symbolen besteht sicher nicht. Aus dem Flußfische, der auf Weihnachten gezinst wurde, ist das Weisat (wîsat) des Brotfisches geworden, mit dem man sich in der Zeit von St. Nikolaus bis zum Neujahrstage in der Schweiz noch beschenkt (vgl. meine Weihnachtsgebäcke 1905, Supplement III zu Band XI der Zeitschr. f. österr. Volkskunde). Erst als solches Neujahrsgebäck kam der lebkuchene Fisch auch auf den modernen Weihnachtsbaum.

Tölz M. Höfler

Der Messias 'ben-Nun' im jüdischen Folklore

Zu Archiv XVI S. 304f.

In jüdischen Volkssagen, Scherzen u. dgl., die heute noch im Umlauf sind, ist nicht selten von Wundererscheinungen des Propheten Elias oder des präexistenten, derzeit noch 'verborgenen' Messias die Rede: es erscheint z. B. „der im Kamelhaarmantel“ (d. h. Elias) und beteiligt sich an einem Gespräch über eine schwierige Schriftauslegungs-

frage oder entscheidet einen verwickelten Rechtsfall in überraschender Weise; oder es erscheint „der Meleḥ“ (König), manchmal der „meleḥ David“ (d. h. König David redivivus, der Messiaskönig der Endzeit) oder „der auf dem weißen Esel“ (Sach. 9a) u. dgl. und stellt einem Glücklichen drei Wünsche frei usw.

Im Licht dieser Parallelen scheint mir eine der zur Einleitung der vielen Dialoge über mystische Schriftauslegung im Buch Sohar (I fol. 5f.) benützten Rahmenerzählungen Beachtung zu verdienen. Es heißt dort (franz. Ausgabe von de Pauly[1] vol. I p. 28ff.): R. Eleazar und R. Abba ritten einst, begleitet von einem Packträger, des Weges, um R. Simeon b. Laḳunia, den Schwiegervater des Erstgenannten, zu besuchen. Der Sitte gemäß verkürzen sie sich die Zeit mit Gesprächen über Stellen der Schrift. Hinter ihnen zieht nun auf seinem Esel ein Mann daher, den sie für einen Kaufmann, d. h. einen ungelehrten Laien, halten. Er mischt sich aber in das Gespräch der Lehrer, zuerst mit bescheidenen Fragen, endlich aber mit Aufklärungen von solcher Tiefe, daß Eleazar und Abba ihn umarmen und ausrufen (p. 31): *Un homme versé dans la science comme toi, ne doit pas marcher à nôtre suite, mais devant nous; dis nous, qui tu és.* Der Unbekannte weigert sich, seinen Namen zu nennen und setzt das Lehrgespräch fort zum Entzücken der beiden andern (p. 32): *R. Eléazar et R. Abba se mirent à rire et à pleurer puis dirent: ‘Va, monte à cheval, et nous irons à âne derrière toi.’ Il leur repondit: ‘Ne vous ai-je pas averti, que c'est un ordre du ‘Roi* (d. h. Gottes), *que j'agisse ainsi jusqu'à ce qu'arrive celui qui sera monté sur un âne’.* Wieder fragen sie ihn um seinen Namen und Wohnort. Er antwortet: *‘Mon lieu d'habitation est beau . . . c'est une tour* (d. h. der Himmel; vgl. im Hirten des Hermas S. 235ff. Hennecke den Turm des dritten Gesichtes), *qui vole dans l'air, forte et imposante. Elle a pour habitants le Saint, béni soit-il, et un pauvre* (den *ebiōn*, den Armen, d.i. den leidenden Messias ben Josef). *Telle est ma résidence; mais je l'ai quittée et je vais à âne.’ R. Abba et R. Eléazar le considérèrent et ses paroles leur parurent douces comme la manne et le miel.*[2] Sie fragen nun aufs demütigste nach dem Namen des Vaters des Fremden, der darauf antwortet (p. 33): *‘Mon père demeure dans la grande mer; c'était un grand poisson, qui embrassait la grande mer d'un bout à l'autre. Il est grand et ancien de jours*[3]*; aussi avale-t-il tous les autres poissons de la mer, puis il les rend vivants* (bezieht sich auf Tod [Jona 2] und Auferstehung der Frommen)

[1] S. in diesem *Archiv* XVII 339.

[2] Mit Manna und Honig speist der Messias die Frommen im Himmelreich (*Jew. Encyclop.* V 218).

[3] Es ist der durch den Fisch symbolisierte „Alte der Tage“ (Gottesbezeichnung nach Daniel).

remplis de tous les biens du monde. Il parcourt la mer en un instant grâce à sa puissance. Il m'a fait sortir comme une flèche dans la main du héros (Ps. 37, 4), *le puissant, et m'a caché dans l'endroit que je vous ai dit* (d. h. im Turm). *Quant à lui il est retourné chez lui et s'est caché dans la mer.*'

Nach weiteren Proben seiner übernatürlichen Weisheit werfen sich Arba und Eleazar vor ihm nieder, aber im selben Augenblick wird er unsichtbar.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der „Eselreiter", der „Sohn des Fisches", der verborgen im „Turm" mit Gott, dem Hochgelobten und dem „Armen", zusammenwohnt und der seinen Mitunterrednern plötzlich entschwindet, der präexistente Messias sein soll. Daß ihn die beiden Rabbinen nicht erkennen und zuerst für den Sohn des im Ṣohar so oft gefeierten R. Ḫam-nuna, dann für den „alten Ham-nuna" selber halten, der aus dem Jenseits wiedergekehrt ist, gehört mit zur Fabel, da der Messias, bevor er auf den Wolken des Himmels kommt und von Elias kundgetan wird, unerkannt bleiben muß. Zugleich soll natürlich jener Kabbalist — aus dessen pseudepigraphen Schriften der Ṣohar u. a. die in Wirklichkeit von Ekphantos entdeckte Achsendrehung der Erde zitiert — durch den Irrtum aufs höchste geehrt werden.

Im übrigen liegt der Verwechslung natürlich die von Scheftelowitz nach J. J. Kahan in diesem Archiv XIV 385 besprochene Deutung des Namens Ḫam-nuna als „warmer Fisch" zugrunde, wenn anders nicht der seltsame Ausdruck „du solltest nicht Ḫam-nuna heißen, sondern Kar-nuna" vielleicht anders zu verstehen ist. Nach Anleitung der Namen Ḫamu-el „mein Geschlechtshaupt ist Gott", „Ḫamu-tal" „mein Geschlechtshaupt ist der Tau" (Enc. Bibl. s. vv.) kann Ḫamnuna einfach „mein Geschlechtshaupt[1] ist der Fisch" heißen, was besonders gut in den Gedankenzusammenhang der Ṣoharstelle paßt. Kar-nuna aber kann einfach der mythische Kar-fisch (karô macyô) des Bundahesh (c. XVIII; cf. Farg. 19, 42 w; Bahr. Y. 29; Din. Y. 7) sein, von dem es heißt, seine Augen überschauen die ganze Welt. Also (ironisch): „Du solltest nicht bloß „Geschlechtsgenosse des Fisches", sondern — wegen Deiner Scharfsichtigkeit — Kar-fisch heißen!"

Zum Schluß möchte ich noch auf eine Überlieferung aufmerksam machen, auf die ich erst gestoßen bin, nachdem Archiv XVI 304f. längst gedruckt war und die in schlagender Weise bestätigt, daß man den Messias als „Fisch" ('ben Nun') vor allem deshalb bezeichnete, weil man ihn als Wiedergeburt eines vorzeitlichen Retterhelden erwartete. Es heißt nämlich in der Mechiltha Shirah 9, im Sanhedrin 92b und in den Pirke di R. Eliezer XLVIII (cf.

[1] Wörtlich „Schwiegervater". Zur Bedeutung s. *Enc. Bibl.* 1948 f.

Jew. Enc. I 627), daß die Söhne Ephraims schon vor dem mosaischen Auszug aus Ägypten den Versuch machten, aus dem Land der Knechtschaft zu entrinnen und zwar unter der Führung eines vornehmen Ephraimiten namens Nun (= Fisch). Dieser Mann — in dem wir natürlich den im AT nicht weiter erwähnten Vater des ebenfalls als Ephraimiten bezeichneten Josuah zu erblicken haben — sei jedoch anläßlich dieser mißlungenen Unternehmung von den Ägyptern gemartert und getötet worden. Der leidende Erlöser der Endzeit konnte also auch unmittelbar als Reinkarnation jenes vorzeitlichen Märtyrers für die Befreiung seines Volkes 'ben Nun' genannt werden.

Zu Archiv XVI 303 — Theudas, der sich durch das Jordanwunder als neuen Josuah erweisen will — wäre noch auf jenen ägyptischen Juden zu verweisen, der sich nach Josephus Antiqq. XX 8, 6 (Mommsen, Röm. Gesch. V 528) — offenbar in der gleichen Absicht — den Messerhelden gegenüber anheischig machte, die Mauertürme von Jerusalem durch Posaunenschall zum Einsturz zu bringen, so wie Josuah es einst mit denen von Jericho getan hatte. Zum Jordanfluß, der sich bei der Taufe Jesu — des wiedergeborenen Josuah — zum zweiten Male mauergleich aufstaut, hätte ich vor allem auf die im 7. Jahrh. in Alexandrien entstandene Weltchronik (Chronicon paschale, Bonner Ausg. p. 420 f.) verweisen sollen, wo es heißt: *εἶπεν δὲ ὁ Κύριος τῷ Ἰωάννῃ· εἶπον τῷ Ἰορδάνῃ στῆθι . . . καὶ εὐθέως ἔστησαν τὰ ὕδατα . . . τότε καταβάντων αὐτῶν ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀνεκόχλασαν τὰ ὕδατα ὥςπερ κεκραμμένον ὕδωρ.*

Feldafing Robert Eisler

Die französische Ausgabe des Buches Sohar

Dank den unermüdlichen vieljährigen Bemühungen des allzufrüh verstorbenen französischen Semitisten Jean de Pauly — dessen 1888 erschienene Übersetzung des Schulchan Aruch damals von Gildemeister, Dillmann, P. de Lagarde, C. v. Orelli, T. Wright u. a. als eine Meisterleistung bezeichnet worden ist — und dank der Opferwilligkeit und Hingabe seines Freundes und Mäcens, des Herrn Émile Lafuma-Giraud, der das monumentale Werk aus dem Nachlaß des Erstgenannten in der sorgsamsten und würdigsten Weise herausgegeben hat (bei Erneste Leroux, Paris, 1906—12), verfügt die religionsgeschichtliche Forschung seit kurzem über eine vollständige, sehr getreue, mit einer Unzahl von nützlichen Anmerkungen und Verweisen ausgestattete französische Übersetzung des Buches Sohar (ספר הזהר „Buch des Lichtglanzes") in sechs Bänden von zusammen über 3000 Seiten. Dieses berühmte, von den jüdischen Pietisten (Chasidim) der Bibel selbst an Heiligkeit gleichgehaltene Werk ist das wichtigste Quellenwerk für

das Studium der unter dem Namen Kabbala ([geheime] Überlieferung) bekannten mystischen Schriftauslegung bei den Juden. „Wenn die Kabbala noch fortlebt“, heißt es im „Raja Mehemna“ (*Pastor fidus*), so ist es nur dank den Lichtstrahlen des Buches Ṣohar.“ An derselben Stelle wird das große Werk der Arche Noe verglichen, weil nur zwei aus einer Stadt oder sieben aus einem ganzen Königreiche Zutritt zu seinem Innern haben. In der Tat ist der Ṣohar — zum Unterschied von andern mystischen Traktaten wie z. B. dem Sepher Jezirah (*Liber formationis* [*mundi*]), der in einem ärmlichen, leichtverständlichen Hebräisch abgefaßt ist — in einem so schwierigen, mit den entlegensten Lehnworten und merkwürdigsten technischen Ausdrücken überladenen Aramäisch abgefaßt, daß das Verständnis vieler Partien selbst tüchtigen Kennern anderer Gebiete der spätjüdischen Literatur fast ganz verschlossen bleiben mußte. Es gehört das Studium eines langen Menschenlebens dazu, um sich in den Originaltext einzuarbeiten, und man kann behaupten, daß de Pauly der einzige moderne Gelehrte war — von den vielen chasidischen Adepten der Kabbala sehe ich dabei natürlich ab —, der den Ṣohar in extenso gelesen hat. Wer je einen der Riesenfolianten mit den alten Drucken des Textes — die *editio princeps* ist in Mantua 1559 hergestellt — zu wälzen versucht hat, wird sich nicht wundern zu hören, daß die wenigen gelegentlichen Zitate aus dem Ṣohar, denen man in religionsgeschichtlichen Werken begegnet, fast nie aus erster Hand geschöpft sind, ja daß — nach de Pauly — selbst J. Karppe, der Verfasser des meistzitierten Werkes über die Kabbala (der Doktordissertation *Le Zohar,* Paris 1901), den Text nicht selbständig zu meistern vermocht hat. Übersetzt ins Lateinische waren bisher nur kleine Abschnitte (Sifra di Zeniuta, Idra Rabba und Idra Suta) in Knorr von Rosenroths *Kabbala denudata*, Sulzbach 1672, einem Buch, das u. a. auf Leibniz nicht ohne merklichen Einfluß geblieben ist und höchstwahrscheinlich auch Goethes Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.

Bisher hat man sich über die Unkenntnis dieses merkwürdigen Buches mit der nb. unbewiesenen und auch in dem neuesten Nachschlageartikel über das Buch Ṣohar in der Jewish Encyclopaedia abgelehnten rabbinischen Behauptung getröstet, das Buch Ṣohar sei von einem spanischen Juden des 13. Jahrhunderts namens Mose de Leon ohne weitere Unterlagen gefälscht worden. Niemand, der das Buch jetzt als Ganzes auf sich wirken läßt, wird imstande sein, fernerhin an dieser Auffassung festzuhalten, da es auf den ersten Blick klar ist, daß das jeder wie immer gearteten festeren Disposition entbehrende Riesenwerk in der Hauptsache mündlichen Traditionsstoff gesammelt zur Darstellung bringt, für dessen Beurteilung im einzelnen es wenig verschlägt, ob die erste Aufzeichnung im 13. Jahrhundert in Spanien oder im 9. Jahrhundert in Persien erfolgt ist. Daß der Ṣohar von Mose

ben Shem Tob de Leon im 13. Jahrhundert „verfaßt“ worden ist, wie noch 1908 Prof. Strack (Einleitung in den Talmud S. 93) sich ausgedrückt hat, ist ebenso wahr oder so falsch, wie die Behauptung es wäre, die deutschen Kinder- und Hausmärchen seien im 19. Jahrhundert von zwei Berliner Professoren und einer alten Märchenerzählerin „verfaßt“ worden. Schon Karppe hatte auf eine ganze Reihe von auffallenden Berührungen zwischen der Bibel-Exegese des Buches Sohar und den Philonischen Schriften hingewiesen. Durch Lauterbachs ausgezeichnete Untersuchung (*Jew. Quart. Rev.* I 291 ff.) über die ganz wenigen im Talmud erhalten gebliebenen Fragmente der *dorshê reshumoth* („Lehrer der Allegorien“) sehen wir jetzt sehr klar, daß die allegorische Schriftauslegung keine Besonderheit der alexandrinischen Schule war, sondern in Palästina schon vor Philo geblüht hat, nur daß diese — mündlich umlaufenden — Lehren der von Horodezky in diesem Archiv XV 110 ff. so glücklich charakterisierten Aggadisten von den Halachisten wegen ihrer Gefährlichkeit für den Bestand der starren Gesetzlichkeit heftig bekämpft und in dem Hauptzweig der Überlieferung in der Tat bis auf ganz wenige Ausnahmen ausgemerzt worden sind. Es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß eine Menge von diesem früh verschollenen Material in der besonders zu treuer Bewahrung hergebrachten Lehrgutes geeigneten mündlichen Überlieferung der Juden erhalten geblieben ist und später in solchen Werken wie dem Sohar seine Auferstehung erlebte. Mit de Pauly bin ich überzeugt, daß die Baʿalē ha'idra' („Herren der Dreschtenne“, d. h. die Lehrer, die in der Schrift den Weizen des esoterischen Sinnes von der Spreu des Wortsinnes sondern), nach deren Tätigkeit die Abschnitte Idra suta, Idra de mashkana etc im Sohar ihren Namen haben, mit den „dorshē reshumoth“ oder „dorshē hamuroth“ des Talmud wesenseins sind. Daß daher das Studium der neuen Soharausgabe der Religionsgeschichte reiche Früchte bringen wird, steht mit Sicherheit zu erwarten. Möchte doch zu der Ausgabe das versprochene Sachregister raschestens hergestellt oder doch einstweilen ein Verzeichnis der angezogenen Bibelstellen herausgegeben werden. Schon das wäre ein unschätzbares Hilfsmittel weiterer Forschung.

Feldafing **Robert Eisler**

Sterbende werden auf die Erde gelegt

Theodor Zachariae in diesem Archiv IX, 538 f., Ernst Samter, Geburt, Hochzeit und Tod (1911) 4, und A. Dieterich, Mutter Erde [2] (1913) 26 f., haben zu diesem Brauche Belege gesammelt. Hübsch reiht sich diesen noch folgender an: ʻHernacher aber, da sie vast alle Kräfften verlohren, fiengen die Frawen, welche zu ihrer Wacht vnd Abwart bestellet, vnder einander an zu reden, wie ein hart

vnd herbes End sie also im Bett wurde auszstehen müssen, greiffen sie derhalben an, auff die Erden herunder zu heben. Sihe, da sagt sie mit klaren vernemblichen Worten: Lasz mich ligen: Wilt du dasz ich ehe sterben solle, ehe es Gott dem Herren gefellig?' Conradus Vetter, Von dem Jungfrawkloster S. Benedictordens in Riga (1614) 31.

Breslau Georg Schoppe

Kleideropfer

E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod (1911), hat auf S. 204f. eine Anzahl Belege für Kleideropfer zusammengestellt. Ich möchte noch auf folgende Stellen aufmerksam machen: ,Die höchste Höhe der Tauren ist das sogenannte Thörl, wo ein Herr-Gott steht, dem die vorübergehenden abergläubischen Älpler ein Kleidungsstück zuwerfen, damit ihn nicht friere!' Karl Julius Weber, Deutschland II (1827) 468.

'Um Mittag gelangten wir an einen großen Baum, welchen die Eingeborenen Nima Taba nennen. Er war mit einer unzähligen Menge Lumpen und kleinen Zeugschnitzchen behängt, welche Reisende wahrscheinlich deshalb an die Zweige geknüpft haben, um dem Wanderer anzuzeigen, daß Wasser in der Nähe zu finden sei. Dies ist aber durch die Länge der Zeit eine so heilige Gewohnheit geworden, daß es jetzt niemand wagt, vor dem Baume vorüberzugehen, ohne etwas daran zu hängen.' Mungo Park 1799, Reisen im Innern von Afrika 30 f.

Angeschlossen mag noch ein anderer Wegzauber werden, den derselbe Reisende auf Seite 59 mitteilt: 'Als wir einige Stunden ziemlich frohen Mutes geritten waren, ohne daß uns etwas merkwürdiges aufstieß, kamen wir an einen Baum, nach welchem mein Dolmetscher Johnson oft gefragt hatte. Wir mußten Halt machen, und nun zog er ein weißes Huhn hervor, daß er zu diesem Zweck in Dschog gekauft hatte, band es mit den Füßen an einen Zweig, und sagte: nun könnten wir sicher fortreiten, es werde uns nichts übles begegnen.'

Breslau Georg Schoppe

Eine Spur sakraler Prostitution

In der im Arader Komitat gelegenen Gemeinde Nagyhalmagy herrscht eine eigentümliche Sitte, den Frühling zu begrüßen. Am 15. März jedes Jahres wird in dieser Gemeinde ein Kußmarkt abgehalten. An diesem Tage ist es allen Frauen und Mädchen gestattet, nach freier Wahl fremde Männer zu küssen. Aus der Umgebung versammeln sich an diesem Tage alle jungen Frauen, die seit den letzten Ostern geheiratet haben, und küssen dort die fremden Männer nach Herzenslust ab. So berichtet das „Neue Wiener Journal" vom 20. März 1913. Der Vergleich mit Herodots Bericht (I 199) über die ent-

sprechende babylonische Sitte ist sehr lehrreich: Ersetzung des Beischlafes durch den Kuß und eine dadurch ermöglichte Umwandlung des Zwanges in freie Wahl.

Wien E. Lorenz

Eulamo

R. Wünsch (Sethianische Verfluchungstafeln S. 84) und im Anschluß an ihn Waser (Pauly-Wissowa s. Eulamos) konstatieren einen Dämon Eulamos, für dessen Namen Wünsch als eine mögliche Erklärung die Umkehrung von *σῶμα λύε* erklärt, da diese Formel in Verbindung mit jenem Namen erscheint. Da jedoch auch die Namensform Eulamon vorkommt, könne an und für sich auch an eine Zusammensetzung mit dem Gottesnamen Ammon gedacht werden. Endlich erinnerte A. Dieterich bei Wünsch a. a. O. an die für Unterweltsdämonen charakteristische Wurzel *λαμ* schlingen.

Der Tatbestand ist jedoch keiner dieser Annahmen günstig. Der Name erscheint in folgenden Formen (ich zitiere nach Audollent, Defixionum tabellae):

in Syrien *Ευλαμω* 15, 35. 37 16 I 18; in Africa *Ευλαμω* 304,9 252, 13–18 253, 22–27. 31. 68; in Rom *Ευλαμ*[*ω*] nr 151 1 (so nach dem Bild bei Wünsch S. 13; Wünsch und Audollent lesen [*ων*]: es ist unsicher, ob ein oder zwei Buchstaben fehlen) 187. *Ευλαμων* 155 ff., im ganzen 32 mal. Acc. *Ευλαμοναν* 155 B 21 *Ελαμ*[*ων*] nr 148 (8); in Ägypten Pap. CXXIII, 8 (C. Wessely, Wiener Denkschriften XLII 2 S. 61) *Ευλαμω* oder *Ευλαμως*, die Worttrennung ist unsicher; Pap. Mimaut (Wessely ebenda XXXVI 141) 57 *Ευλαμω* oder *Ευλαμως*.

Bei diesen Zeugnissen ist zu beachten, daß hier nicht die Anzahl der Belege, sondern die Verschiedenartigkeit der Dokumente ins Gewicht fällt. Ohne weiteres ergibt sich aus dieser Zusammenstellung, daß *Ευλαμως* selten vorkommt, also davon für die Erklärung (*σῶμα λύε*) nicht ausgegangen werden darf. Sonst und in den ältesten Dokumenten (nr 187 ist die älteste Verfluchungstafel) erscheint der Name als Eulamo, in Rom jüngeren Datums als Eulamon. Hierzu stimmt die andere Tatsache, daß Eulamo indeklinabel ist (15, 37), *Εὐλάμων* aber dekliniert erscheint (zum Acc. *Εὐλάμοναν* vergleiche Mély-Ruelle, Lapid. Grecs p. 42 n. 19, Audollent D. T. 22, 10 *ἀπνεύμωναν*, 17 *Ἀρίστωναν*, 25,9 u. a. Zu dem Nom. —*ων* eines ursprüngl. Nomens auf —*ω* vgl. den Acc. *Ἰωνα*, der doch wahrscheinlich mit *Ἰαω* zusammenhängt, Wünsch, Antike Fluchtafeln, Lietzmanns Kl. Texte 20, 2. Aufl. 15).

Das Wort scheint demnach weder ein Anagramm noch überhaupt griechischen Ursprungs zu sein. Auch die Zusammenstellung mit hebr. 'ilam (welches in *σεμεσιλαμ* — so auch Pap. Berol. (Abh. Berl. Akad.

1865 S. 155) II 168, wo Parthey und nach ihm Wessely *σεμεσιλαος* lesen — vorliegt, U. Kopp Palaeogr. crit. III p. 668 sq.) = *αἰών*, hat, wie Wünsch mit Recht hervorhebt, ihre Bedenken. — Als Element in Personennamen erscheint *Εὐλαμω*, worauf Wünsch mich brieflich verweist, in *Εὐλάμιος*, bei Suidas s. v. *Δαμάσκιος* und *Πρέσβεις*; es ist ein Phryger. Das führt uns aber auch nicht bis zum Ursprung dieses Gottesnamens zurück. Für diesen bietet sich als einzig mögliche Etymologie die Herleitung vom assyrischen *ullamu* (vgl. Fr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, Leipzig 1900, im Glossar p. 154 s. *ullû*), das „ewig“ bedeutet. Die lautlichen Verhältnisse stehen dieser Etymologie nicht im Wege; denn die Wiedergabe von anlautendem assyr. ul- durch griech. eul- haben wir ebenso bei dem Flußnamen *Εὐλαῖος*, der assyr. Ulaa, hebr. Ulai lautet. Die Entsprechung assyr. u = griech. *ο* im In- und Auslaut ist die regelmäßige, wie aus assyr. *šuššu* = griech. *σῶσσος* (Delitzsch a. a. O. 187 s. v.) usw. erhellt.

In diesem Zusammenhange ist auch auf den aus der phoinikischen Kosmogonie des Mochos bei Damaskios (ed. Ruelle I 323) bekannten *Οὐλωμός* zu verweisen, der, wie Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, 488f. des weiteren ausführt, dem griechischen *Αἰών* entspricht und obigem *Εὐλαμώ* nicht nur begriffs-, sondern auch wortverwandt ist.

Münster i. W. R. Ganschinietz

Zu Tosefta Aboda zara 2,6

Es heißt dort a. a. O.: „Wenn einer in Theater und Zirkus geht und ansieht die Beschwörer und Zauberer“ etc. Die Erklärung dieser Stelle bereitet H. Blaufuß, der sie in seiner wertvollen Studie „Römische Texte und Feiertage nach den [Talmud-] Traktaten über fremden Dienst“ Progr. Nürnberg 1909 S. 24 f. beibringt, einige Schwierigkeit, da er von der Tatsache ausgeht, daß es ausgeschlossen ist, „daß Theater oder Zirkus der Platz für Zauber- und Beschwörungsexperimente gewesen sei“ (S. 26); er erklärt demnach: „Die Kunst der Schauspieler, Wagenlenker und was mit ihnen gemeinsam in Tätigkeit tritt, soll als eine besondere Art von Zauberei betrachtet und demgemäß verurteilt werden.“ Es war diese Einschätzung, wie Blaufuß weiter richtig ausführt, möglich, da diese Veranstaltungen unter den religiösen Gesichtspunkt sich stellten. Daran, daß Beschwörer und Zauberer im Zirkus nicht auftreten, sondern dort nur ihre Buden haben, erinnert R. Wünsch in diesem Archiv XIV 597. Doch scheint eine andere Erklärung näher zu liegen: daß jene „Zauberer und Beschwörer“ *θαυματοποιοί* sind. Von diesen wissen wir in der Tat, daß sie im Theater auftraten (Hermann-Blümner, Griech. Antiquitäten IV, S. 503), oft im Bunde mit den dionysischen Techniten, mit denen sie deshalb Casaubonus zu Unrecht (Animadv. in Athen. ed. Schweighäuser I p. 51,

zu Theophrast Char. 6) identifizierte. Das Richtige hat O. Lüders (Die Dionysischen Künstler S. 59) gesehen, da er schreibt: „Den Truppen schlossen sich bald Jongleurs, Zauberer und Wundertäter (*θαυματοποιοί*), Spieler jeglicher Art an und produzierten ihre Fertigkeiten mit gleichem Erfolg neben denen der dionysischen Künstler.“ Dies führt H. Reich, Der Mimus I, Berlin 1903, S. 227 eingehender aus. Wie nah sich aber die *θαυματοποιική* (Plato Soph. p. 224a) mit wirklichem Zauber in der äußern Erscheinung berührt, ist vor allem aus Hippolytos, Refut. haer. IV 28—42 zu sehen. Dort erfahren wir auch, daß hie und da tatsächlich zur Erhöhung des Eindrucks *ἐπαοιδαί* die Handlungen begleiteten. Ich möchte deshalb die bei Blaufuß folgende Aufzählung der Personen der Atellana nicht als Epexegese zu „Beschwörer und Zauberer“ fassen, sondern als eine weitergehende Aufzählung des verbotenen Theaterprogramms. Zu diesem Verbot mögen in der Tat die von Blaufuß geltend gemachten Gesichtspunkte geführt haben, wiewohl mir eher der frivole Charakter — denn es sind nur Personen der Komödie genannt — der Grund zum Verbot zu sein scheint.

Münster i. W. **R. Ganschinietz**

Ars magica

Unter den vielen Bemerkungen, die A. Abt, Apologie des Apuleius (RGVV IV 2) bringt, findet sich S. 104 eine weniger zutreffende: „Bei Quintilian decl. X. wird der Magier definiert als Mensch *cuius ars est ire contra naturam* . . . *ars* mit einem entsprechenden Beiwort oder im Zusammenhange auch ohne dieses bezeichnet den Zauber, der ja zum mindesten in seiner weitern Ausgestaltung eine Technik hat, die von der Naturanlage allein nicht erreicht werden kann Im Griechischen entspräche *τέχνη*. Das Wort findet sich aber, so viel ich sehe, in der magischen Literatur nicht“ usw. Aber das Wort findet sich tatsächlich im Griechischen ebenso oft wie im Lateinischen, wofür einige Beispiele. Iren. I 15 *ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης*. Lukian. Necyom. 6 *συγγίγνομαί τινι τῶν Χαλδαίων σοφῷ ἀνδρὶ καὶ θεσπεσίῳ τὴν τέχνην*. Ebenfalls in der christlichen Legendenliteratur z. B. Mart. Petri et Pauli 17 (Acta Apost. Apocr. ed. R. Lipsius Bd. I 134, 13) *διὰ τῆς μαγικῆς σου τέχνης τοὺς τοῦ Χριστοῦ ὑπερνικήσεις μαθητάς*, ibd. 32 (146, 12) *τῇ μαγικῇ αὐτοῦ τέχνῃ ἔπραξεν, ἵνα κριὸς ἀποκεφαλίσθῃ*. Pseudo-Kallisthenes 4 *ὁ ἀνὴρ* (Nektanebos) *ὁ εἰθισμένος τῇ τῆς μαγείας τέχνῃ* (s. a. 15. 34. 259). Hippolyt. Refut. haer. IV 34 *αὐτοὶ δὲ οἱ τοῦ βίου λυμεῶνες μάγοι αἰσχυνθήσονται τῇ τέχνῃ χρώμενοι*. IV 36 *τὸ τῆς τέχνης μέγεθος τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον*. IV 42 *ὧν* (*τῶν μάγων*) *τὴν τέχνην καταπλαγέντες οἱ αἱρεσιάρχαι ἐμιμήσαντο . . . ἡ τῶν μάγων πανοῦργος καὶ ἀσύστατος τέχνη*. Kyrillos Alex. in Isai. XIII 6—8 (Migne PG. 70 col. 353) *πρέσβεις δέ, οἶμαι, φησὶ*

τοὺς τῶν εἰδώλων ἱερουργούς, τοὺς τῇ μάγῳ τέχνῃ διαπρεπεστάτους. Const. Apost. IV 7 *Σίμων. . . τῇ τέχνῃ μάγος.* Synesios Kyr. Calv. encom. (Migne PG 66 col. 1185) *ἐγὼ γὰρ ἀκούω λεγόντων, ὡς ἂν ἀνὴρ Αἰγύπτιος τέχνην ἐπὶ τοὺς θεοὺς ἔχει.* de insomn. 2. 4 (l. c. col. 1285. 1289 B) hymn. VII 20 (l. c. 1612) *μάγος ἃ πολύφρων τέχνα . . . θάμβησεν ἀμήχανος* und öfter. Dazu Nikephor. Greg. in den Scholien (Migne PG 149 col. 558). *Οἱ περὶ τοὺς θεοὺς τεχνῖται* heißen bei Xenophon (Kyrop. VIII 3,1) die persischen Magier. Daneben finden sich *μαγικὴ ἐμπειρία* (Const. Apost. VI 7) und *ἐνέργεια* resp. *δύναμις* (Pseudo-Kall. 1, 96); das Verhältnis der beiden zur *τέχνη* ist gut zu ersehen aus Const. Apost. V 5 *πᾶς οὖν μανθάνων τέχνην τινά, βλέπων τὸν διδάσκαλον αὐτοῦ, διὰ τῆς ἐνεργείας καὶ ἐμπειρίας ἀπαρτίζοντα τὴν τέχνην αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ζηλοῖ κτἕ.*

Münster i. W. **R. Ganschinietz**

Zum Pergamenischen Zaubergerät

R. Wünsch hat in der Publikation des „Antiken Zaubergeräts aus Pergamon (Archäolog. Jahrb. Ergänz.-Heft VI, Berlin 1905)“ auch über die Bedeutung des Nagels im Zauber gesprochen, und zwar zunächst in seiner Verbindung mit den übrigen Teilen gerade jenes Gerätes. Doch möchte ich hier noch auf eine zweite Bedeutung des Nagels hinweisen, die ihm eine selbständige Stellung in der Magie zuweist. Durch seine Verwendung in der Defixion — die Figur der Defigierten wird oft von einem Nagel durchbohrt (vgl. auch J. H. Marshall Journ. Hell. Stud. XXIV [1904] 332 f.) — hat er selbst auch ohne die Defixion jene Bedeutung und Kraft, die sonst den Defixionen eigen ist, erhalten. Im Mittelalter erzählte man sich mehrere Beispiele hiervon, von denen ich eines mitteilen will. Es steht bei Boissard, de divinatione, Oppenheim 1615 p. 50: hic addam quod gestum esse audivi a viro nobili ut furtum incognitum retegeret: famulum habuit stabularium juvenem, satis rusticum qui Domini cubiculum ingressus ut ab eo aliquid posceret, scyphum deauratum ex abaco sustulit absente Domino insciisque omnibus, furtumque fimo stabuli abscondit. cum paulo post instante cena diu quaesitus non inveniretur scyphus, neque furti auctor cognosceretur, Dominus jussit omnes famulos in unum locum se conferre, secedensque in conclave, murmuratis verbis quibusdam et adplicato clavo ferreo characteribus designatis tribus mallei ictibus adhibitis totidem vulnera capiti inflixit stabularii absentis. Jedenfalls liegt der Gedanke a u c h einer solchen Verwendung für den Nagel aus Pergamon nahe (über die Bedeutung des Nageleinschlagens bei den Römern ausführlich Trotz in der Note zu p. 302 sq. von H. Hugo, de prima scribendi origine Utrecht 1738; s. auch Archiv XVI 122 ff.).

Ein Zaubertisch, der ähnlich wie der pergamenische konstruiert ist, begegnet bei Kedrenos (Migne, Bd. 121, p. 613), der erwähnt,

ὅτι ἐν τῷ στρατηγίῳ (in praetorio Byzantino) ἐστὶν ὁ τρίπους Ἑκάτης (Ein pergamenischer Magier wird ebd. col. 864 erwähnt). Zauberscheiben gibt es mehrere. Bekannt ist die Zauberscheibe der Lappen, wie sie Olaus Magnus in die Literatur einführte. Ihr Gebrauch ähnelt dem der pergamenischen sehr. Boissard l. c. 65: tympanum habent ingens aheneum, in cuius fronte superiore plana depicta sunt quadrupedia vel volabilia, quae in illis regionibus versantur. In medio tympani virga ferrea oblonga et teres infigitur cuius summitate rana ahenea suspensa est ad perpendiculum. Incurvati circumquaque incantatores verba quaedam ad numeros modulata obmurmurant et tympanum feriunt: ad cuius sonitum rana delabitur; et in cuiuscunque animalis figuram insidet, animal designatum disquirunt et offenso deo mactant.

Ganz ähnlich ist die Zauberscheibe, die P. Ath. Kircher, Oedipus II class. XI cap. 7 § 1 als rota Aegyptiorum beschreibt. Nach Schott, Magia Universalis, Würzb. 1658 Bd. I p. 51 „hanc rotam ita statuebant, ut circa axem centro infixum verti posset in gyrum, apposita extra circumferentiam manu immobili digitum indicem extendente. Cum igitur divinare volebant quodnam Numen invocare deberent ad obtinendum id quod petere cupiebant, rotam praemissa adiuratione et invocatione Numinum quorum hieroglyphica symbola inscripta erant vertebant; et symbolum quod sub manu quiescebat, illud Numen esse credebant, quod ad obtinendam rem desideratam invocare deberent." Schott beschreibt in weiterem Verlaufe die rota divinatoria Hebraeorum, die aus mehreren konzentrischen Pergamenscheiben bestand mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets an der Peripherie. Ich kann aber nicht sagen, von welcher Güte diese Informationen Kirchers sind; doch verdienen seine Angaben jedenfalls geprüft zu werden.

Münster i. W. **R. Ganschinietz**

Zum großen Pariser Zauberpapyrus

In dem vielbehandelten Zauber *πρὸς δαιμονιαζομένους Πιβήχεως*, V. 3007 ff., findet sich die Stelle: *ὁρκίζω ⟨σέ⟩, τὸν ἐν τῇ καθαρᾷ Ἱεροσολύμῳ, ᾧ τὸ ἄσβεστον πῦρ διὰ παντὸς αἰῶνος προσπαράκειται* (V. 3069 f.). Die Bearbeiter der Stelle haben an dem Ausdruck *πῦρ προσπαράκειται* keinen Anstoß genommen; ich finde es dennoch mindestens sonderbar gesagt: ein Feuer liegt vor- und daneben. Deißmann (Licht vom Osten [2] 194, 22) bemerkt zur Stelle: 'Gemeint ist das Feuer des Brandopferaltars in Jerusalem.' Als vorbildlich für sie führt er LXX 3. Mose 6, 9. 12. 13 an: *τὸ πῦρ τοῦ θυσιαστηρίου καυθήσεται ἐπ' αὐτοῦ, οὐ σβεσθήσεται . . . διὰ παντὸς καυθήσεται*. Also vom 'Liegen' des Feuers ist hier nicht die Rede, sondern, wie natürlich, vom Brennen. So auch in der bisher noch nicht notierten Parallelstelle zum obigen Zitat, die im Par. Pap V. 1217 f. steht: *Ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἐν τῷ χρυσῷ πετάλῳ, ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος διηνεκῶς παρακάεται, ὁ μέγας*

Θεός, ὁ φανεὶς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, κατὰ Ἱερουσαλὴμ μαρμαίρων, κύριε Ἰάω, ἐπάγαθος κύρι⟨ος⟩. Nach dieser Stelle wird man oben mit Sicherheit *προσπαρακάεται* herstellen dürfen. Als Beleg aus der LXX sei noch gegeben Ex. 27, 20 *ἵνα κάηται* (*καίηται* cod. Alex., Ambr.) *λύχνος διὰ παντὸς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ἔξωθεν τοῦ καταπετάσματος τοῦ ἐπὶ τῆς διαθήκης. Καύσει αὐτὸ* (*αὐτὸν* Alex.) *Ἀαρὼν ... ἐναντίον κυρίου· νόμιμον αἰώνιον* . . . Das illustriert zugleich die Präpositionen *πρός-παρά.* (Ähnlich übrigens auch Herodot von einem geweihten Licht II 130: *νύκτα δὲ ἑκάστην πάννυχος λύχνος παρακαίεται*)

Deißmann benutzt die Stelle V. 3069, um einen terminus ante quem für den ganzen Zauber zu konstatieren: 'Da dieses Feuer im Jahre 70 n. Chr. für immer erlosch, ist jedenfalls dieser Teil des Papyrus vor der Zerstörung Jerusalems entstanden'. Ist das berechtigt, so gilt das gleiche auch für den Teil 1167—1226.

Heidelberg **K. Preisendanz**

Damalis

In meinem Buch „Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter" habe ich mich bei der Besprechung der antiken Götterwelt von Tarsos auch mit der Gestalt der Damalis beschäftigt. In Anbetracht des mangelhaften Quellenmaterials mußte ich wie auch Höfer in seinem Artikel Sandas in Roschers Mythologischem Lexikon mich mit Vermutungen abfinden. Meine auf S. 74 geäußerte Vermutung *δάμαλις* = *βοῦς* zu setzen scheint sich nun durch mir bisher nicht bekannte Münzen zu rechtfertigen. Herr Islay F. Burns, Tutor und Librarian des Westminster-Kollege zu Cambridge machte mich freundlichst auf verschiedene Münzen aufmerksam, die sich im *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection* Band III (Macdonald) finden. S. 272 findet sich dort Herakles auf der einen Seite der Münze und eine Kuh mit säugendem Kalb auf der Kehrseite. S. 273 zeigt eine andere Münze dieselbe Darstellung. Eine zweite Münze derselben Seite bringt den Perserkönig anstatt der Gestalt des Herakles, während die Rückseite wiederum die Kuh mit dem Kalb, nur in etwas anderer Stellung, darbietet. Die Münzen werden unter der Rubrik *Uncertain of Phoenicia* gebracht und der persischen Epoche von 500 ab zugezählt. Eine überhaupt nicht näher bestimmte Münze auf S. 731 bringt auf der einen Seite ebenfalls eine Kuh abgebildet, die ihren Kopf einem Kalb zuwendet, während die andere Seite nur einen Blütenschmuck aufweist. Es liegt nahe, auch diese Münze in den Zusammenhang der obigen zu bringen, wenn auch hier die Gegengestalt des Heros fehlt. Nach Basilius (Vita S. Theclae 2, 15, Migne Ser. Graec. 85 S. 592) wird Sandan mit Damalis zusammengestellt und zwar auf kilikischem Boden. Ob Tarsos gerade gemeint ist, bleibt zweifelhaft, es liegt näher, an einen Ort im Innern des

rauhen Kilikiens zu denken. Sandan aber wird in den antiken Quellen mit Herakles gleichgesetzt oder doch wenigstens als sein Sohn bezeichnet. Da nun *δάμαλις* sowohl junge Kuh als auch junges Mädchen bezeichnen kann, so erhebt sich die Frage: Stehen obige Münzen nicht in engster Beziehung zu dem Sandan-Damalis-Kult, von dem Basilius redet? Vielleicht kommt man auf diesem Wege dem schwierigen Problem leichter bei als durch etymologische Ableitungen von *Μαλίς* oder *Μολῖς*. Nun liegt es gewiß nahe, mit Beziehung auf Tobias 1, 5 und 1. Könige 12, 28 f. in der Gestalt der kilikischen Damalis palästinensisch-ägyptischen Einfluß zu sehen. Damalis ist dann die Ba'alat, die wir in den verschiedensten Gestaltungen der phönizischen Astarte wiederfinden. Der Charakter der Muttergottheit (Damalis, Kuh und Kalb gleich Astarte, als nackte Gestalt mit dem Kind auf dem Arm) stimmt dazu. Doch die Tatsache, daß die Vorstellung der Muttergottheit in ganz Vorderasien seit der Steinzeit sich bereits findet, gestattet auch die Möglichkeit, in der kilikischen Damalis den Rest einer in dieser Gegend von jeher heimischen Göttervorstellung zu sehen. Vielleicht hilft der Hinweis auf die genannten Münzen einem Berufeneren dazu, das Dunkel über der Damalisgestalt zu lichten. Aus diesem Grunde glaube ich den Hinweis des Herrn Burns nicht vorenthalten zu dürfen.

Berlin **Hans Böhlig**

Einen besonderen Hinweis verdient das neuerschienene Buch von P. Saintyves, *La Simulation du Merveilleux* (Paris, E. Flammarion, 1912). Es bringt aus alter und neuer Literatur eine Fülle von Stoff, auf Grund dessen zuerst die Vortäuschung von Krankheiten an sich, dann die von „übernatürlichen" Krankheiten, wie Besessenheit, ekstatischen Zuständen, himmlischer Stigmatisierung und ähnliches, besprochen wird. In einem dritten Teile gibt S. eine Kritik der Wunderheilungen, wobei er ganz besonders für die Klarstellung der Wunder von Lourdes ein reiches Material beibringt. Dies scheint S.s' eigenstes Gebiet zu sein, und so ist auch die Analyse der Wunderheilung des P. de Rudder vor allem lehrreich. In welchem Umfange Vortäuschungen auf diesen verschiedenen Gebieten an der Tagesordnung sind, wie geradezu eine Industrie und Schule der Simulation sich herausgebildet hat, darüber wird auch der, dem der Gegenstand nicht fremd ist, bei der Lektüre von S.s' Buch geradezu verblüfft sein. — Vorzüglich der dritte Teil und auch der zweite des S.schen Buches enthalten viel Wichtiges für religionsgeschichtliche Studien. In seinen eigenen Bemerkungen faßt sich S. bei aller Entschiedenheit und anerkennenswertem Freimut der Kritik meist sehr kurz, oft beinahe zu knapp, doch will er wohl absichtlich in erster Linie die Dokumente selbst reden lassen. Psychopathologisch vermißt man einen ernsteren Versuch, der Simulation psychologisch näher zu kommen, es bleibt nur bei

Anfängen in dieser Richtung. Auch ist es nicht ganz unbedenklich, daß für den Nichtarzt die Eigenart der Simulation auf Grund psychischer Störung, so bei Hysterie, nicht scharf genug gegenüber dem Gemeinsamen, dem Bestreben der Vortäuschung hervorgehoben ist, ein Nachteil, auf den der Pariser Neurologe Janet, einer der besten Kenner des Wesens der Hysterie und verwandter Neurosen, in den einleitenden Worten zu S.s' Buch schon hinweist. Im ganzen erscheint jedoch Janets sonst warmes Lob wohl berechtigt.

Königsberg i. Pr. **E. Meyer**

Altchristliches

1. Die Magier aus Morgenland. In einer Studie mit dieser Überschrift sucht Ludwig von Sybel in den *Römischen Mitteilungen* XXVII 1912 S. 311—329 die eigenen knappen Berichte in seiner *Christlichen Antike* (I 249ff., II 135ff.) zu ergänzen und zwar im Anschluß an drei neuere Beiträge zur Typogenese und Ikonographie der „Weisen aus dem Morgenland" von Hugo Kehrer (*Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, zwei Bände, Leipzig 1909)[1], Peter Bieńkowski (*De prototypo quodam Romano adorationis Magorum*, in der Zeitschrift *Eos* XVII 1911, 45ff., Taf. I—IV) und Francesco Fornari (*Della origine del tipo dei Magi nell'antica arte cristiana*, im *Nuovo Bullettino di Archeologia cristiana* XVII 1911, 69—76). Vornehmlich das typologische Moment, die Typogenese findet da Berücksichtigung, zumal auch wird gefahndet nach antiken Vorbildern bzw. Analoga: „Die Bildwerke pflegen die Magier nicht in fußfälliger Adoration darzustellen, sondern sie lassen sie mehr oder minder eilfertig zu dem Kinde kommen, und zwar die Geschenke darbringend, in den Händen oder auf Schüsseln" (v. Sybel), und Fornari stellt das Bild zum Schema nicht des *adorante*, sondern des *offerente*. Als vorbildlich hat man den „Aufwärtertyp" herangezogen (so v. Sybel, Christl. Antike II 136, vgl. z. B. ebd. I 190 in Abbildung das Seligenmahl in der Gruft der Vibia, auch bei Ernst Maaß *Orpheus* die Taf. zwischen S. 222 u. 223. Joseph Wilpert *Die Malereien d. Katak. Roms* Taf. 132, 1), ferner — gewissermaßen ein heroisches Beispiel für den „Aufwärtertyp" — den Odysseus, wie er dem Polyphem mit beiden Händen den Becher mit Wein reicht (so Fornari a. a. O., vgl. die Statuette Pamfili, S. Reinach *Rép. de la statuaire* I 502, 4, in welchem Sinne auch zu ergänzen ist die bekannte vatikanische Statuette im Museo Chiaramonti, wo Odysseus die Schale bloß mit der Linken darbietet, Walther Amelung *Sculpt. d. Vat.*

[1] Vom selben Verfasser ist bereits 1904 eine Monographie über den Gegenstand erschienen: *Die „heiligen drei Könige" in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis Albrecht Dürer*, als Heft 53 der Studien zur Deutschen Kunstgesch., Straßburg, J. H. Ed. Heitz, 1904.

I 790ff. Nr. 704 Taf. 85; Helbig *Führer d. d. Sammlungen klass. Altert. in Rom*[3] I 69f., Nr. 117; Baumeister *Denkm. d. klass. Altert.* II 1038 Abb. 1251; Roscher *Myth. Lex.* III 675 Abb. 14, vgl. auch Sp. 2705 Abb. 4; Fornari a. a. O. S. 73 Fig. 7), ferner die Barbarendarstellungen in Reliefs auf einer Basis in Villa Borghese, Cat. nr. CXC (so Bieńkowski a. a. O., vgl. Helbig a. a. O. II 246f. nr. 1555; *Röm. Mitt.* a. a. O. S. 313 Fig. 1), ferner, als späten Nachklang der ursprünglichen einheitlichen Komposition, den Sockelstreif der Elfenbeintafel Barberini im Louvre (so v. Sybel *Röm. Mitt.* a. a. O. S. 314f. Fig. 2), usw. Meines Wissens aber noch nie hat man hingewiesen auf jene „Deputierten der Provinzen" im untersten Streifen der sog. Perservase, die, 1851 zu Canosa, dem alten Canusium in Apulien, gefunden, heute im Museo nazionale zu Neapel aufbewahrt wird, bekannt als eine der apulischen Prachtamphoren aus dem vorgerückten vierten Jahrhundert v. Chr., vgl. Heinr. Heydemann *Ann. d. Inst.* XLV 1873, 20ff. z. *Monum.* IX t. L/LI; Baumeister s. v. *Dareios* S. 408/10 z. Taf. VI Abb. 449; Sal. Reinach *Rép. des vases* I 194f.; A. Ruesch *Guida illustrata del M. naz. di Napoli* S. 473/75 Nr. 1959 Fig. 123; Baumgarten, Poland, Wagner *Die hellen. Kultur*[3] S. 515 Abb. 468; *Springer-Michaelis*[9] I S. 325 Abb. 584 usw. Zumal die Magier der Mosaikdarstellung in S. Apollinare Nuovo zu Ravenna am Ostende des Nordfrieses (vgl. z. B. die Tafel bei Franz Xaver Kraus *Gesch. d. Christl. Kunst* I Abb. 332) erinnern in ihrer ganzen Auffassung, in Tracht und Haltung, besonders in ihrer eiligen Vorwärtsbewegung, in der Art, wie sie sich eilenden Laufes und schon zum Knien geneigt der Gottesmutter nähern (Joh. Rud. Rahn *Ravenna* [1869] S. 27) an jenen Provinzialen am meisten links (hinter dem am Tischchen sitzenden Schatzmeister), der rechtshin „eilend und in demütiger Haltung" drei ineinandergesetzte goldene Schalen herbeiträgt. Wenn aber diese Magier nach Jean Paul Richter „vom Scheitel bis zur Zehe Produkte eines modernen Mosaicisten" sind, herrührend von einer neueren, 1830 gemachten Restauration[1], dann mag man zur Vergleichung mit dem Tributpflichtigen der „Perservase" beispielsweise heranziehen die Magierhuldigung auf einem Sarkophag in S. Giovanni Battista zu Ravenna, abgebildet z. B. bei Walter Goetz *Ravenna* (Berühmte Kunststätten Nr. 10) S. 83 Abb. 85: auch so ist doch gewiß die Parallele frappant genug! Oder es sei etwa noch neben Mosaik- und Sarkophagdarstellung aus dem Bereich der Katakombenmalerei angeführt jene Anbetung der Magier aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts im Coemeterium Domitillae, Orazio Marucchi *Guida del Cimitero di Domitilla* (1902) S. 33; Fornari a. a. O. S. 69 Fig. 4;

[1] Vgl. J. P. Richter *Die Mosaiken von Ravenna,* Wien 1878, S. 65, vgl. auch Rahn a. a. O.; Kraus a. a. O. S. 433; Kehrer Monogr. von 1904, S. 41.

farbig bei Wilpert a. a. O. Taf. 116, wo auffallender und beachtenswerter Weise statt der üblichen drei ihrer vier Magier erscheinen, je zwei zu jeder Seite der Madonna: offenbar hat der Wunsch, symmetrisch zu gruppieren, die Forderung der literarischen Tradition durchbrochen — wie denn auch gelegentlich aus ebendiesem Grund die Reduktion auf zwei Magier dürfte eingetreten sein bei jener etwas früheren Darstellung im Coemeterium der Heiligen Petrus und Marcellinus (noch aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts), Wilpert Taf. 60 (farbig), Springer-Neuwirth *Handb. d. Kunstgesch.*[8] S. 6 Fig. 6; Bruno Schrader *Die röm. Campagna* (Berühmte Kunststätten Bd. 49, Lpz. 1910) S. 84 Abb. 28, wo zu beiden Seiten der Madonna in symmetrischer Anordnung nur je ein Magier wiedergegeben ist.

Zürich **Otto Waser**

Der Seelenbrunnen

Zu Dieterich, ʿMutter Erdeʾ 2. Aufl. S. 18 ff. vgl. Ṣōhar I fol. 235 a, de Pauly II 526: zum „Brunnenlied“ Num. 21, 18 („dies ist der Brunnen“) sagt R. Eleazar: *C'est de là que sortent les esprits et les âmes qui animent les enfants des hommes.* — Unter dem hl. Felsen im haram zu Jerusalem liegt die Höhle *ǧubb el-arwah* oder *bīr el-arwah*, der „Seelenbrunnen“, auch „maǧāret el-arwāh“ „Seelenhöhle“ genannt (Dalman, Paläst. Forsch. II, Leipzig 1912 S. 129).

Feldafing **Robert Eisler**

Zur ʿMutter Erdeʾ

In den ʿSprüchen des Menanderʾ, aus dem Syrischen übersetzt von Fr. Schultheß, Ztschr. f. at. Wiss. 1912, 207 heißt es: ʿWer seine Mutter prügelt, was soll dem geschehen?ʾ Spricht er zu ihnen: ʿDie Erde soll ihn nicht aufnehmen, denn sie ist die Mutter aller Menschenʾ. — Das Legen Sterbender auf die Erde bezeugt auch Caesarius von Heisterbach *Libri VIII miraculorum* p. 101 Meister: *in macta positus . . expiravit.* Ebenda p. 183: *cum iaceret super cilicium.* S. auch George L. Hamilton *The sources of the Symbolical Lay communion, Romanic Review* IV 1913, 224. — In der 2. Auflage von A. Dieterichs ʿMutter Erdeʾ muß es S. 126 Z. 8 statt ʿHerzogsbrunnenʾ heißen ʿHerrgottsbrunnenʾ, S. Brandt verweist dafür brieflich auf: Ed. Haas, Jugenderinnerungen aus der alten Saarbrücker Zeit, Saarbrücken, Gebr. Hofer 1912 S. 43. Zu den Schweizer Anschauungen über die Herkunft der Kinder vgl. jetzt E. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizer Volkes, Zürich 1913 S. 23 f.

Münster i. W. **R. Wünsch**

(Abgeschlossen am 1. Januar 1914.)

I. Abhandlungen

Die Sündentilgung durch Wasser

Von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh.

Inhalt

1 Die Sündenreinigung durch ein Tauchbad oder durch Besprengen mit Wasser

Auf primitiver Kulturstufe wird der wissentliche und unwissentliche Verstoß gegen die kultische Ordnung, aber auch häufig ein Vergehen gegen die althergebrachte soziale Sitte, die unter der Obhut einer Gottheit steht, als eine religiöse Verfehlung, als Sünde angesehen, die den Zorn der Götter erweckt. Eine Folge der Sünde sind die physischen Übel und alles Unheil, das über einen Menschen hereinbricht.[1] Im alten Peru mußten etwa folgende Sünden dem Priester gebeichtet werden: Mord, Ehebruch, Diebstahl, Vergiftungen, Nachlässigkeit in der Verehrung der Götter, üble Nachreden und Ungehorsam gegen den Inka.[2] Die Sünde wurde bei allen primitiven Religionen durch äußere rituelle Mittel beseitigt. Das Wort Sünde fehlte dem

[1] Vgl. A. W. Whipple *Report upon the Indian tribes,* Washington 1855, 35; Preuß *Globus* Bd. 83, 253 ff., 268 ff.; Hodson in diesem *Archiv* XII 451; G Turner *Nineteen years in Polynesia* 1861, 345; M. Jastrow *Religion Assyr. und Babyl.* II 95 ff.; Oldenberg *Religion des Veda* 290; Waitz-Gerland *Anthropologie* VI 343 f., 349 f.

[2] J. J. v. Tschudi *Beiträge zur Kenntnis des alten Peru* 1891, 66.

Sprachschatze der heidnischen Grönländer und mußte aus dem Dänischen entlehnt werden. Sünde war nach der Auffassung der Neubekehrten alles, was den europäischen Gemeinden zum Schaden gereichte.[1]

Im alten Indien galt als das wirksamste Mittel zur Tilgung der Sünden das Rezitieren von gewissen Veda-Liedern in Verbindung mit einem Bade im fließenden Wasser. So sagt Yājñavalkya III 326, daß man sich von den Sünden reinigen kann, indem man dreimal am Tage badet, die 'reinigenden Verse' hersagt und Opferkuchen mit einem Gāyatrī-Vers weiht: *kuryāt triṣavaṇasnāyī kṛcchraṃ cāndrāyaṇaṃ tathā, pavitrāni japet piṇḍān gāyatryā cābhimantrayet.* Die 'reinigenden Verse' *(pāvamānīs)*, die besonders von Manu (V 86; XI 258) als sündentilgend bezeichnet werden, bestehen aus den ersten 67 Liedern des 9. Maṇḍala des Ṛgveda nebst dem sich daran anschließenden apokryphen (khila) Abschnitte, der in dem ältesten Ṛgveda-Ms. (Kāśmir-Ms.) aus sechs Versen sich zusammensetzt.[2]

Diese sechs apokryphen Verse entstammen etwa derselben Zeit, in welcher die beiden letzten Verse von Ṛgv. IX 67 entstanden sind, die ohne Zweifel später als das Lied selbst verfaßt wurden, denn sie beziehen sich nicht auf den Hymnus IX 67 allein, sondern auf die ihnen vorangehenden 67 Lieder des 9. Maṇḍala, welche die Pāvamānī- ('reinigenden') Verse bilden. Aus Ṛgvidhāna III 3, 2 geht deutlich hervor, daß diese beiden letzten Verse (IX 67, 31—32) zu den eigentlichen Pāvamānīs nicht mitgerechnet werden, denn die dort erwähnten *Pāvamānīś śatāni ṣaṭ*, 'die 600 Pāvamānī-Verse', umfassen die ersten drei

---

[1] *Globus* 19, 13.

[2] Die Anhänger des Vājasaneya Saṃhita gebrauchen statt der Pāvamānī-Verse des Ṛgv. den Abschnitt *Vāj. Saṃh.* 16, vgl. *Kaivalya Upan.* am Schluß: 'Wer das *Śatudriyam* (*Vāj.* S. 16) rezitiert, der wird durch Feuer gereinigt, durch Wind gereinigt, durch den Ātman gereinigt, der wird gereinigt vom Branntweintrinken, gereinigt vom Brahmanenmord, gereinigt vom Diebstahl des Goldes, gereinigt vom Gebotenen und Verbotenen.'

Anuvākās des 9. Maṇḍala, Sūkta 1—67 Vers 30. Im Sāmaveda II 5, 2, 8 finden sich diese beiden Ṛk.-Verse IX 67, 31—32 am Schlusse von vielen aus dem 9. Maṇḍala des Ṛgveda entnommenen Versen, und zwar sind dort diese beiden Verse vermehrt um vier weitere, welche mit den ersten drei Versen und mit dem 6. Vers des apokryphen (*khila*) Abschnitts übereinstimmen. Auch im Taitt. Brāhm. 1, 4, 8 stehen die beiden letzten Ṛk.-Verse von IX 67, gefolgt von sechs weiteren Versen, von denen die ersten zwei Verse mit Vers 1 und 2 meiner Khila-Ausgabe[1] sich decken, der dritte Vers von dem zweiten sich nur durch eine Lesart unterscheidet, und die drei folgenden Verse mit Vers 3—5 meiner Khila-Edition übereinstimmen. Demnach bildeten die sechs apokryphen Verse mit den letzten beiden Ṛgveda-Versen IX 67 schon im Veda-Zeitalter ein zusammengehöriges Ganze. Wenn also das Kāśmir-Ms. nur sechs Verse überliefert, so haben wir hier eine sehr alte Form der Khila-Überlieferung, während die übrigen Ṛgveda-Mss. (wie India Office Nr. 1473; 2131; 1690 und 1691; Bodleiana Wilson Nr. 429—432; 434; 435—438; British Mus. Add. Nr. 5351) neben diesen sechs noch vierzehn sekundäre Verse enthalten. Die ersten neun Verse des sekundären Teils dieses Khilas bestehen aus Beichtformeln, die insofern sehr interessant sind, als sie die einzelnen Sünden aufzählen, deren Vergebung man durch Rezitation der Pāvamānī-Verse und durch das Tauchbad erwirken will. Hieran sind dann am Schlusse in ganz junger Zeit noch fünf Verse, die aus Bṛhaddevatā und Ṛgvidhāna entnommen sind, hinzugekommen.[2] Ich will nun die Übersetzung dieser 20 'sündentilgenden Verse' nach dem Texte meiner Khila-Ausgabe geben:

1. Die Pāvamānī- ('reinigenden') Verse sind glückbringend, denn gut nährend sind die von Ghṛta träufelnden Verse. Von

[1] Vgl. Scheftelowitz *Apokryphen des Ṛgv.* 1906, 95 ff.

[2] Daß die Zusätze sehr jung sind, geht aus ihrem Inhalte hervor und aus dem Ausdruck *hutāśana* in V 8 (für *Agni*), welches zuerst in *Mah. Bhar.* und *Maitri Up.* 6, 38 vorkommt.

den Ṛṣis ist ihr Extrakt angesammelt, bei den Brahmanen ist dieses unsterbliche Gut niedergelegt.

2. Die Pāvamānī-Verse sollen uns diese und auch die zukünftige Welt zeigen, sie sollen unsere Wünsche erfüllen, sie die Göttinnen, welche vereint sind mit den Göttern.

3. Durch welches Läuterungsmittel die Götter sich stets läutern, durch dieses, welches 1000 Ströme hindurchläßt, sollen mich die Pāvamānī-Verse läutern.

4. Die von Prajāpati stammende Seihe ist mit 100 Strängen versehen, golden, mit dieser läutern wir, die wir das Brahman kennen, das klare Brahman.

5. Indra zugleich mit der Sunītī soll mich läutern, Soma mit Svasti, Varuṇa mit Samīcī, Der König Yama mit den vernichtenden Göttinen sollen mich läutern, Jātavedas mit der kraftvollen Göttin soll mich läutern.

6. Diese Pāvamānī-Verse sind glückbringend, durch welche man ins Paradies gelangt und geweihte Speisen genießt und die Unsterblichkeit erreicht.

7. Welche ungeheure Sünde ich, als ich noch im Mutterschoß verweilte, und welche sonstige Sünde ich bei meiner Geburt, und welche Sünde ich, nachdem ich geboren war, beging, und welche ich während meines Heranwachsens beging, diese reinige ich durch die Pāvamānī-Verse.

8. Welches Gebot der Mutter und des Vaters von mir nicht ausgeführt ist, welches festgesetzte Wort hinfällig gemacht worden ist[1], dieses mir schauererregende Wort eines jeden reinige ich durch die Pāvamānī-Verse.

9. Von Kauf und Verkauf, von geschlechtlichem Vergehen, von Trank und Speise, von Entgegennahme von Bachschis und auch davon, daß man keine Nahrung zu sich nimmt, reinige ich den Frevler mit diesen Pāvamānī-Versen.

---

[1] Auch der Babylonier fühlt sich schuldbewußt: 'hat er mit Herz und Mund versprochen, es aber nicht gehalten.' Vgl. A. Jeremias *D. Alte Test. im Lichte d. alten Orients*[2] 1906, 209.

10. Von Rindermord[1], von Diebstahl, von Frauenmord und worin sonst die Sünde besteht, von jenen Taten reinige ich auch den Bösewicht durch diese Pāvamānī-Verse.

11. Von Brahmanenmord, Branntweingenuß[2], von Goldraub, von dem geschlechtlichen Verkehr mit einem Śūdra-Weib, von dem geschlechtlichen Verkehr mit der Frau seines Lehrers reinige ich durch diese Pāvamānī-Verse.

12. Von Kindesmord, von Elternmord, von dem Umgang und geschlechtlichen Verkehr mit (einem Weibe aus) jeder beliebigen Kaste[3], von Fehltritten und Bestechung[4] reinige ich jeglichen Übeltäter, sobald er sie von sich gestoßen hat (*praharati* loc. absol.), durch diese Pāvamānī-Verse.

13. Und welche Speise auch immer ohne Opferspruch begleitet, dem Feuergott geopfert ist, und welche Sünde vor einem Jahr begangen ist, reinige ich durch diese Pāvamānī-Verse.

14. Den Sündhaften, der fehlerhaft geopfert oder fehlerhaft auswendig rezitiert hat[5], wenn man es nicht unwissentlich voll-

[1] Tötung einer Kuh ist nach *Yājñavalkya* III 234 eine Sünde.

[2] 'Wer einen Brahmanen getötet, wer Branntwein getrunken, ein Dieb und wer das Ehebett seines Lehrers befleckt, diese sind große Sünder, sowie auch wer mit ihnen verkehrt' (*Yājñavalkya* III 227).

[3] Vgl. *Yājñavalkya* II 294: 'Einen Mann, der zu einer Frau geht, die der niedrigsten Kaste angehört, soll man mit schimpflichen Zeichen brandmarken und verbannen. Ein Śūdra, der dieses tut, soll ein niedrigster werden. Einem Mann der niedrigsten Kaste, der zu einer höheren Frau geht, ist der Tod bestimmt.' II 286: 'Bei Unzucht eines Mannes mit einer Frau derselben Kaste trifft ihn die höchste Geldstrafe, mit einer Frau niederer Kaste die mittlere Geldstrafe, mit einer Frau höherer Kaste der Tod.'

[4] Auch in Babylonien galt es für eine Sünde, wenn jemand 'seines Nächsten Weib sich genaht' oder wenn jemand einem 'durch Bestechung zum Recht verholfen hat' (A. Jeremias *D. Alte Test. im Lichte d. alten Orients*[2] 1906, 208f.).

[5] Bei den alten Indern ist ein beim Opfern gesprochenes Lied, das nicht richtig gesprochen und betont wird, nicht nur unwirksam, sondern dem Opfernden sogar schädlich (vgl. *Śikṣā* 52). 'Wenn die Priester ihre Sache schlecht machten, sei es, daß sie das Rituell schlecht verstanden,

bracht hat, die Frauen, die nicht haben opfern lassen, oder mit denen man an einem Opfer nicht teilnehmen darf[1], reinige ich durch diese Pāvamānī-Verse.

15. Die Geburtsstätten der heiligen Ordnung, die Stätte der Unsterblichkeit, alle diese Gewässer, welche den Göttern angenehm duften, diese unsere Gewässer sollen wegführen die Sünde; gläubig komme ich in die Welt des Rechtschaffenen, durch diese Pāvamānī-Verse reinige ich.

16. Wer an einen Pāvamānī-Vers, an die Manen, an die Götter und an Sarasvatī denken würde, dessen Milchspende, Opferschmalz, Honig und Wasser möchte zu den Manen gelangen.

17. Alle Ṛsis, die den Himmel zu erringen suchten, haben sich den Kasteiungen unterzogen, das Wertvollste von allen Kasteiungen sind die Pāvamānī-Verse, diese flüstere man.

18. Wer den Pāvamāna-Abschnitt, das vorzüglichste Brahman, andächtig rezitiert, der würde ein zum siebenten Male wiedergeborener Weiser sein, vedakundig und reich.

19. Die letzten zehn Verse und diese 600 Pāvamānī-Verse, so leise hersagend, will ich eine Spende darbringen, auf diese Weise kann man die schreckliche Furcht vor dem Tode besiegen.

20. Der Pāvamāna-Abschnitt, das vorzüglichste Brahman, das lautere Licht, das unvergängliche, würde dann zu den Ṛsis gelangen und zugleich dessen Milchspende, Opferschmalz, Honig und Wasser.

Die sündenreinigende Kraft des Wassers wird besonders im Ṛgveda geschildert. So heißt es Ṛgv. I 23, 22 (X 9, 8): 'O Wasser, traget fort, was irgend Böses und Unrechtes ist in

sei es, daß sie absichtlich falsch opferten, so traf den Opfernden das Unheil' (A. Weber *Ind. Stud.* X 152). Auch bei den Juden wurde das Opfer, wenn es der Priester nicht mit der richtigen Andacht und Aufmerksamkeit oder vorschriftswidrig darbrachte, ungültig (Mišnā *Zebāḥim* Abschn. 2; Talm. *Zebāḥim* 1).

[1] Über den Ausschluß von Frauen bei kultischen Handlungen in klassischer Zeit vgl. Th. Wächter *Reinheitsvorschriften im griech. Kult* (RGVV IX 1) 125 ff.

mir, wenn ich ein Leid zugefügt oder wenn ich geflucht habe.' Nicht durch Lobsprüche allein danken die Gewässer dem Indra für ihre Befreiung von dem Wasserdämon Vṛtra (vgl. Ṛgv. II 11, 2; VIII 76, 3), sondern sie wollen auch die Sünde des Indra, die er durch die Tötung des Vṛtra begangen hat (vgl. *Sāyaṇa* zu IV 18, 7: *asyendrasyāvadyam brahmahatyādirupam pāpam didhiṣante*), willig auf sich nehmen und sie weit forttragen, vgl. *Sāyaṇa* zu IV 18, 17: *indreṇotsṛṣṭā āpas tasya pāpaṃ jagṛhur ityarthaḥ* 'Die von Indra befreiten Wasser haben des Indra Sünde auf sich genommen'. Der Vers Ṛgv. IV 18, 7, den die Mutter des Indra spricht, nachdem die Wasser ihr rühmend erzählt haben, was ihr Sohn vollbracht, und daß sie die Sünde des Indra wegspülen werden, lautet demgemäß: 'Flüstern die Wasser ihm (dem Indra) etwa nur Lobsprüche zu? Sie wollen sogar des Indra Sünde auf sich nehmen. Mein Sohn nämlich hat diese Flüsse strömen lassen, nachdem er mit gewaltigem Schlage den Vṛtra getötet hat.' Den Indra, der sich durch die Ermordung des Götterpriesters Trisiras eine große Sünde zugezogen hatte, befreit der Ṛṣi Sindhudvīpa dadurch von der Schuld, daß er ihn mit Wasser besprengt und dabei die Hymne Ṛgv. X 9 rezitiert.[1] Der Sünder fleht: *āpaś śundhantu mainasaḥ* 'Die Wasser mögen mich von der Sünde reinigen'.[2] 'Sieben göttliche Wasser sind geflossen, mögen sie uns vom Leid befreien.'[3] 'Was ich an Übeltat beging, von allem wasche mich das Wasser rein.'[4] Zu diesem Zwecke nimmt er ein Bad und spricht beim Verlassen desselben: 'Ich schreite über die Sünde, die eine Klippe ist, hinweg. Ich lasse den Sündenschmutz am heiligen Orte (im Wasser) zurück. Ich steige empor zu dieser Welt der Rechtschaffenen, zu der die Rechtschaffenen, nicht aber die Missetäter gelangen.'[5] Ein Vedaschüler, der das

[1] *Bṛhaddevatā* ed. Macdonell VI 150—153.

[2] *Vāj. Saṃh.* XX 20; *Śat. Br.* XII. 9, 2, 7. [3] *Ath. Ved.* XII 112, 1.

[4] *Prāṇāgnihotra Upan.* 1.

[5] *Taitt. Brāhm.* III 7, 12, 2, vgl. Geldner in Bertholet *Religionsgesch. Lesebuch* 1908, 121.

Keuschheitsgelübde gebrochen hat, wird dadurch entsühnt, daß ihm der Brahmane einen aus Gras geflochtenen Strick um den Hals schlingt und ihn dann mit geweihtem Wasser begießt. Hierauf bindet er ihm die Schlinge los, indem er den Vers Ath. Veda VI 63, 1 rezitiert: 'Die Fessel, die unlösbare, die dir die Göttin Nirṛti ('Vernichtung') um den Hals geknüpft, die löse ich dir.' Durch das Wasser wird hier also die über den Sünder geworfene Unheilschlinge der Nirṛti unschädlich gemacht.[1]

Im heutigen Indien richtet der Brahmane frühmorgens ein Gebet an das Wasser, worin es heißt: 'O Wasser des Meeres, der Flüsse, der Teiche, der Quellen höre gnädig auf meine Gebete und Gelübde. Ebenso wie ein Wanderer, ermüdet vor der Hitze, Ruhe und Behagen unter dem Schatten eines Baumes findet, so möge ich in dir Trost und Beistand in allem meinem Unglück finden und Verzeihung für alle meine Sünden... Reinige mich von meinen Sünden und alle übrigen Menschen von ihren Sünden.' Nach Beendigung dieses Gebetes taucht er ein Grasbüschel ins Wasser und besprengt damit sein Haupt. Hierdurch hat er seine Sünden weggespült.[2] Besonders haben die zahlreichen heiligen Flüsse und Seen eine sündentilgende Kraft, wenn man ein Bad darin nimmt.[3] Bevor ein Brahmane in den Fluten des heiligen Ganges untertaucht,

[1] Kauś. S. 46, 19ff.; Caland *Altind. Zauberritual* 152; Scheftelowitz *Schlingen- und Netzmotiv* RGVV XII 2, 7ff. Eine ähnliche Zeremonie wird mit zwei Brüdern vorgenommen, von denen sich der jüngere dadurch versündigt hat, daß er vor dem älteren geheiratet hat (Kauś. S. 46, 26—29, Caland a. a. O. 153f.).

[2] J. A. Dubois *Hindu Manners* 2. Ed. Oxford 1899, 253f.; W. Crook *Natives of Northern India* 1907, 227. Besonders gilt der Zusammenfluß zweier heiliger Ströme für sündentilgend und heilbringend gegen Krankheiten (Crooke *Popular Religion of Northern India*² I 38). Der König Triśaṅku, der drei Todsünden begangen hatte, indem er eine Kuh und einen Brahmanen tötete und seine Stiefmutter heiratete, wird von dem Ṛṣi Viśvamitra dadurch gesühnt, daß er Wasser von den verschiedensten hl. Strömen der Erde nahm und ihn damit abwusch (vgl. Crooke *Pop. Relig.*² I 38).

[3] J. A. Dubois a. a. O. 198f.

richtet er folgendes Gebet an den Fluß: *O Ganges! who were born in Brahma's pitcher, whence you descended in streams on to Siva's hair, from Siva's hair to Vishṇu's feet, and thence flowed on to the earth to wash out the sins of all men, to purify them and promote their happiness! You are the stay and support of all living creatures here below! I think of you, and it is in my mind to bathe in your sacred waters. Deigne to blot out my sins and deliver me from all evil.*[1] In Coorg (Indien) gilt ein Spritzbad an den Wasserfällen des Lakṣmantīrtha als besonders sündentilgend, weshalb Tausende zu diesem Zwecke dahin pilgern.[2]

Nach der Auffassung der Eweer in Südtogo kann man die Sünden, womit man sein Inneres besudelt hat, durch ein Flußbad abwaschen, gleichzeitig wird alles ihm anhaftende Unheil

[1] Dubois a. a. O. 244.

[2] L. Rice *Mysore and Coorg* III 1878, 266. Infolge solcher Anschauungen betrachtet der Dajak (Borneo), wenn er träumt, er habe ein Bad genommen, dieses für ein gutes Omen (Spenser St. John *Life in the forests of the far East* 1863, I 200.) In Kombakonum (bei Madras) ist ein hl. Teich, der sich dadurch auszeichnet, daß in jedem zwölften Jahr sein Wasser eine so entsühnende Kraft gewinnt, daß ein Bad darin alle Sünden und körperlichen Leiden von dem Benutzer wegnimmt. Dazu ist es aber nötig, daß der Teich mit Gangeswasser vermischt wird. Denn der Ganges ist ja aus dem Haupte Śivas entsprungen und durchfließt Himmel, Erde und Unterwelt. Wer an seinen Ufern stirbt oder vor seinem Tode Wasser davon trinkt, ist des Paradieses sicher. Aus diesem Grunde trägt man Sterbende zu ihm und versendet sein Wasser weithin (*Globus* 71, 294 f.). Dieselbe Rolle wie das Gangeswasser spielt bei den Juden die Erde des gelobten Landes. 'R. Meier sagt: Wer sich im gelobten Lande ansiedelt, dessen Sünden sühnt die Erde des gelobten Landes' (*Sifrē* P. Haazinā § 333; Jalqut zu 5. M. 32, 43). Nach R. Eliezer und R. Josua sühnt die Erde des gelobten Landes nur die Sünden, die ein Gerechter begeht (*Mišle Rabbā* X 3). 'R. Eliezer sagt: Wer im hl. Lande begraben wird, dem sühnt Gott seine Schuld' (*Midraš Tanḥumā* P. Wajehi (ed. Buber 1885) S. 108). 'R. 'Anan sagt: Wer im hl. Lande begraben wird, ist gleichsam unter dem Altar begraben, dessen Erde die Sünden sühnt' (Talm. Ketubōt 111 a). Da die Erde Palästinas eine sühnende Wirkung ausübt, so wird jedem Toten etwas Erde vom gelobten Lande mitgegeben, und haben viele alte Juden den sehnsüchtigen Wunsch, im hohen Alter nach Palästina zu gehen und dort zu sterben.

mit fortgeschwemmt.[1] Die Creekindianer glaubten nicht nur durch Brech- und Purgiermittel, sondern auch durch Baden und Waschen unter bestimmten Zeremonien alle Übeltaten des verflossenen Jahres außer Mord, tilgen zu können.[2] Dieselbe Anschauung von der sündenreinigenden Kraft des Wassers herrschte auch im alten Mexiko. Bei dem zeremoniellen Bade, dem ein neugeborenes Kind unterworfen war, sprach die eingeborene Hebamme: 'Steige hinab in das Bad, in welchem dich der unsichtbare Gott wasche von allem Mißgeschick, welches die Götter schon vor deiner Geburt über dich verhängten, und von deinen Sünden und der Unreinigkeit, welche du von deinen Eltern mitnahmst.'[3] Bei den Azteken wurde das neugeborene Kind mit folgenden Worten gewaschen: 'Möge dieses Wasser reinigen und dein Herz läutern, möge es jegliches Übel hinwegspülen.'[4] In Polynesien konnten alle Sünden durch Abwaschung mit Wasser gesühnt werden.[5]

Bei den klassischen Völkern sind dieselben Vorstellungen nachweisbar. Die Griechen glaubten, daß selbst die schwerste Sünde, wie Mord, durch eine Reinigung in 14 Gewässern gesühnt werden könnte.[6] Nach griechischer Auffassung haftete an dem Mörder auch das *μίασμα* der ihn verfolgenden Seele des Getöteten und der ihr beistehenden Dämonen. Daher war selbst nach der gesetzlich erlaubten Tötung eine Reinigung erforderlich. Diese Katharsis geschah durch Besprengen mit dem Blute eines womöglich jungen Schweines oder Lammes und durch Baden in einer Quelle, einem Flusse, oder im Meere.[7]

[1] J. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 19 u. 41.

[2] Adair *History of the American Indians* 1775 p. 105 u. 120; Schoolcraft *History . . . of the Indian tribes* 1851, V 266f., 685.

[3] H. Ploß *Das Kind* I[3] 302; *Globus* 27, 316.

[4] L. R. Farnell *Evolution of Religion* 1905, 157.

[5] Waitz-Gerland *Anthropologie* 1872, VI 361f.

[6] E. Rohde *Psyche*[4] II 405.

[7] Th. Wächter *Reinheitsvorschriften im griech. Kult* (RGVV IX 1.) 64, 65ff., 74; vgl. auch Tertullian *bapt.* 5: *penes veteres quisque se homicidio infecerat, purgatrices aquas explorabat.* Schon Heraklit bekämpft

Ovid *Fasti* II 35—46 wendet sich gegen den Aberglauben, daß jede Sünde, selbst der Mord, durch Wasser getilgt werden kann.[1] Der römische Kaufmann schöpfte aus der Quelle am Capenischen Tore Wasser, tauchte darin einen Lorbeerzweig und besprengte damit sich und seine Waren, indem er Mercur anflehte, er möge seine früheren meineidigen Reden und täuschenden Worte hinwegspülen: *ablue praeteriti periuria temporis, inquit, ablue praeteritae perfida verba die* (Ovid *Fasti* V 673—681). Durch Waschen der Hände in einer Quelle und durch Springen über ein Feuer sühnten die Hirten am Feste der Pales ihre Freveltaten.[2] Midas, der die Gunst des Bacchus mißbraucht hatte, fleht wehmütig den Bacchus an: 'Vater Lenäus, verzeihe mir, ich habe gesündigt!' Bacchus sagt ihm hierauf, daß er in der schäumenden Quelle des Flusses Pactolus, wo er am stärksten hervorsprudelt, das Haupt untertauchen solle, dann werde er zugleich mit dem Leibe die Schuld abwaschen.[3]

diese Katharsis: 'Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich in Kot abwaschen wollte' (H. Diels *Herakleitos von Ephesos* 1909, 17 § 5).

[1] Über die Katharsis des Mörders in Rom vgl. M. Voigt *Über die Leges regiae* in Abhdl. Sächs. Ges. Wiss. VII 620, 624. Nach Catullus LXXXVIII hat der in Blutschande lebende Mann ein so schweres Verbrechen begangen, daß es nicht durch den Ozean weggespült werden kann:

Ecquid scis quantum suscipiat sceleris?
Suscipit . . . quantum non ultima Tethys
nec genitor Nympharum abluit Oceanus.

[2] Ovid *Fasti* IV 778 ff. Bei den Turkis in Turkestan existiert ein Frühlingsfest, an dem sie über ein Feuer springen, wodurch sie sich von begangenen Sünden befreien und vor den Angriffen der Dämonen schützen (A. Featherman *Soc. Hist. of Races of Mankind* IV, 287). Im heutigen Griechenland und in der Türkei zündet man zur Zeit der Sonnenwende ein Feuer an, durch welches die Frauen springen mit dem Rufe: 'Ich lasse meine Sünden' (Preller *Röm. Myth.* I 41, Boul *Les Turques en Europe* II 500).

[3] Ovid *Met.* XI 132—141. Das Wasser vermag nach antiker Auffassung vom menschlichen Körper alles, was irgend dem Tode verfallen ist, wegzuspülen und es ins Meer zu tragen, so daß nur noch der bessere, der unsterbliche Teil vom Menschen zurückbleibt (Ovid *Met.* XIII 950 ff., XIV 601 ff.).

Die Verehrerinnen der Isis glaubten durch zahlreiches Baden im Flusse ihre ehemaligen Sünden zu sühnen und so ihre ursprüngliche Unschuld wiederzugewinnen; Juvenal[1] schildert, wie sie sogar im Winter das Eis des Tibers aufschlagen, um im Flusse ein Bad zu nehmen. Die im Rufe großer Unzüchtigkeit stehenden Mysterien der thrakischen Göttin Kotys waren mit einem Bade der Eingeweihten verbunden, weshalb diese Mysten *Βάπται* hießen.[2]

Während die heidnischen Völker sich nur aus Furcht vor dem Zorne der Götter vor der Sündenstrafe, die in Krankheit und Elend besteht, sich von den Sünden durch äußere rituelle Mittel zu reinigen suchen[3], so erstreben die biblischen Propheten die Besserung des inneren Menschen. Die Sünde vermag der Mensch nach biblischer Auffassung nicht durch Verehrung, Opfer und Wasser, sondern vor allem durch Reue und einen reinen Lebenswandel zu sühnen.[4] 'Selbst wenn du dich mit Lauge waschen und dir reichlich Seife nehmen würdest, so würde deine Sünde kleben bleiben vor mir, spricht Gott, der Herr' (Jerem. 2, 22). So bleibt der jüdischen Religion das Verdienst, das Sittliche in seiner Reinheit und Voll-

[1] *Satirae* VI 524 ff.: *Hibernum fracta glacie descendet in amnem*
Ter matutino Tiberi mergetur et ipsis
Vorticibus timidum caput abluet.

[2] Pauly-Wissowa *Realenzykl. d. klass. Alt.* II 2850. Auch im Altnordischen scheint Mordtat durch Baden im Ozean getilgt werden zu können. Nach der Edda entzieht sich Gudrun, welche ihren zweiten Gatten Atli und seine Kinder ermordet hatte, der furchtbaren Strafe der sie verfolgenden Nornen dadurch, daß sie sich in die See stürzt, ans jenseitige Ufer schwimmt und dort im Lande des Jonakur ein neues Leben beginnt (*Gudrunarhvöt* 12 f.).

[3] Selbst die altindische Philosophie der Upaniṣads vermochte sich nicht von diesen primitiven Vorstellungen frei zu machen, vgl. *Nṛsiṃhapūrvatāpanīya Up.* 2, 1: 'Wer sich vor dem Tode, vor den Sünden und vor der Seelenwanderung fürchtet, der ergreife seine Zuflucht zu der Nṛsiṃha-Formel, so besiegt er Tod, überwindet die Sünde und die Seelenwanderung.'

[4] Vgl. Ps. 51, 8 u. 110, 12; Mika 6, 6 ff.; Hos. 6, 6; Am. 5, 21—25; Jes. 1, 11—17; Jes. 7, 21—23; Jes. 55, 6—7.

kommenheit zuerst erkannt zu haben. Daher ist die volkstümliche Idee von der Abwaschung der Sünde in dem Alten Testament zu einem poetischen Bilde erstarrt[1], vgl. Jes. 1, 16: 'Waschet euch, reinigt euch, schaffet eure bösen Taten weg, höret auf zu freveln.' Ezech. 36, 25f.: 'Ich werde über euch reines Wasser sprengen, daß ihr rein werdet; von all euren Unreinheiten und Lastern will ich euch läutern.' Ps. 51, 4: 'Wasche mich ganz rein von meiner Schuld, und von meiner Sünde reinige mich.' Ps. 73, 13: 'Nutzlos habe ich mein Herz reingehalten und meine Hände in Unschuld gewaschen.' Hiob 9, 29—31: 'Ich soll schuldig sein? Wozu nun mich abmühen? Wenn ich mich auch im Schneewasser wüsche und meine Hände mit Seife reinigte, dann würdest du (Gott) mich in Schlamm tauchen, daß er meine Gewänder besudelte.'

Daneben hat sich aber im israelitischen Volksglauben noch die Vorstellung von der sündentilgenden Kraft des Wassers lebendig erhalten. So heißt es Zach. 13, 1: 'An jenem Tage wird sich eine Quelle öffnen dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems für die Sünde und die Unreinheit.' In Pesiqtā Rabbāti P. 20 heißt es: 'Das Sternbild des Eimers ist deshalb von Gott erschaffen, weil Gott auf die Menschen reines Wasser sprengen wird, um sie von ihren Sünden zu reinigen.' Nach *Pirqē de Rab Eliʿezer* cap. 20 hatte Adam nach dem Sündenfall sich sieben Wochen lang in einem Flusse gebadet und dabei gefastet, wodurch er die göttliche Vergebung erlangte. Jesaja Horwitz, der um 1600 gelebt hat, erwähnt in seinem Werke *Šenē Luḥōt habberit* den Volksbrauch, daß man am Vorabend des Versöhnungsfestes ein Tauchbad im Quellwasser nehme; er sagt, man solle jedoch vor dem Bade voll

[1] Wenn 4. M. 8, 7 das Lustrationswasser, womit die Leviten, wenn sie unrein geworden waren, besprengt worden sind, מֵי חַטָּאת 'Entsündigungswasser' heißt, so scheint ursprünglich dieses Wasser auch zur Sündenreinigung benutzt worden zu sein. Der hebräische Ausdruck סלח 'Sünden vergeben' bedeutet eigentlich etymologisch 'besprengen' (assyr. *salāchu* 'besprengen').

Reue dreimal das Sündenbekenntnis hersagen, 'denn das Tauchbad reinigt nur die Bußfertigen von allen Sünden'.[1]

Diese primitive Vorstellung von der sündentilgenden Kraft des Wassers spielt auch in der altchristlichen Taufe eine große Rolle. Die Taufe geht ursprünglich auf die altjüdische Vorschrift zurück, daß ein Heide, wenn er zum Judentum übertrat, unmittelbar nach seiner Beschneidung ein Tauchbad in einem fließenden Wasser nehmen mußte.[2] Nach dem Talmud war das Bad deshalb vorgeschrieben, um hierdurch die an den Heiden haftende Unreinheit des Götzendienstes zu beseitigen, denn sowohl Menschen, die die im Alten Testament vorgeschrie-

---

[1] כי היא הטבילה לפעלי תשובה לטהר עצמו מכל עונותיו Michel Epstein *Qiṣṣur šenē luḥōt habberit*, Fürth 5492 Bl. 77 b. Noch heute existiert dieser Brauch bei den slawischen Juden. Nach der älteren Auffassung diente das Tauchbad, das man vor Beginn des Rōšhaššānā-Festes und des Jōmkippur nehmen sollte, nur zur rituellen Reinheit, da man die an diesen heiligen Tagen im Tempel vorgeschriebenen Gebete nur in rituell reinem Zustande sprechen dürfe (*Kol Bō* § 64 und 68, Venetia 5327, 69 a und 75 a), vgl. auch Mišnā Jōmā III, 3; Josephus Arch. XVIII 5, 2 betont, daß die Essäer das Tauchbad nur zur Heiligung des Leibes, 'nicht aber zur Abbuße irgendwelcher Sünde' (*μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει*) anwendeten. Der niedere Volksglaube scheint jedoch in dieser Zeremonie des Tauchbades eine Art Sündentilgung gesehen zu haben.

[2] Vgl. Schürer *Gesch. d. Jüd. Volkes* III 181 f.; Scheftelowitz in diesem *Archiv* XIV 17; H. Windisch *Die Taufe und Sünde im älteren Christentum* 1908; Fortheringham *The doctrine of Baptism in Holy Scripture* in Princeton Theological Review III 441 ff., 618 ff.; Drews in *Herzogs Realenzykl. f. prot. Theologie*[3] XIX 399; W. Brandt *Die Baptismen und religiösen Waschungen im Judentum* 1910, 58 ff.; G. Hoennicke *Judenchristentum* 1908, 271 ff. Die jüdische Vorschrift, daß diejenige Person, die ein solches Tauchbad nahm, jeden Ring ablegen und daß eine Frau ihre Haare lösen und die Haarnadeln entfernen mußten, damit das Wasser den Körper vollständig berühre (vgl. Josef Karo *Jorē dēʿā* § 198), herrschte auch in der altchristlichen Kirche (F. Dölger *Exorzismus im altchristlichen Taufritual* 1909, 112). Nach R. Jaăqōb Ben Mōše Hallewi, der im 14. Jahrhundert lebte, dient das Tauchbad des Proselyten zur Buße (תשובה). Aus demselben Grunde wäre es auch üblich, vor Beginn des Versöhnungsfestes ein Tauchbad zu nehmen. (*Sēfer Maharil P. Hilkōt Jōm Kippur*, Frankfurt a. M. 5448 Bl. 114 a.)

benen Reinheitsgesetze außer acht gelassen hatten, als auch Gegenstände, die von Heiden herrührten, galten für unrein.[1] Das für den Proselyten vorgeschriebene Tauchbad war also im Judentum nicht das Symbol der Sündenreinigung, sondern nur ein Mittel zur Erlangung der levitischen Reinheit. Diese jüdische Vorschrift des Tauchbades für den Neophyten hatte ursprünglich auch der Islam entlehnt. Dieses sollte den Neophyten von der rituellen Unreinheit befreien, die er vorher nicht beobachtet hatte.[2] Nach der jüdischen Auffassung werden dem Proselyten nicht durch das Tauchbad, sondern durch die Annahme und Befolgung der Toravorschriften die früheren Sünden vergeben, weshalb 'er einem Neugeborenen gleicht'.[3]

Im Christentum ist nun diese Taufe mit der damals herrschenden heidnischen Vorstellung von der sündentilgenden Kraft des Wassers verquickt worden. Die Taufe diente nach altchristlicher Meinung zur Reinigung von den Sünden, vgl. Marc. 1, 4, Luc. 3, 3, Römer 6, 1—13, Augustinus *Epistolae* 185, 43: *non baptizas, ut abluas a peccatis?* Augustinus[4] nennt daher die Taufe auch *sacramentum remissionis peccatorum.* Clemens Alexandrinus[5] hebt hervor, daß durch die Taufe Vergebung der bisherigen Sünden eintritt.

Auch in der mandäischen Religion, die sehr viele christ-

---

[1] *Jebāmōt* 46; *Keritōt* 9 a; *Pesāḫim* 92 a; 1. Mos. 35, 2; 4. Mos. 31, 23 f.; Jer. 2, 23; 7, 30. Ez. 20, 31; 22, 4; 23, 7; 36, 18. E. König in *Herzogs Realenzykl.*[3] XVI 579. Weil die Götzen für unrein galten, so hat Josia die Asche der verbrannten Götzen auf den unreinen Ort, nämlich auf den Leichenplatz, geworfen (II Reg. 23, 16).

[2] J. Goldziher in diesem *Archiv* XIII 32.

[3] Jer. Rōšhaššānāh 4, 8; Bab. Jebāmōt 48 b.

[4] *De bapt.* V cap 21 § 29, vgl. auch Damasi *carmina* 101, 5: *ablue fonte sacro veteris contagia vitae*; Hieronymus *Comm. Zach.* 3, 13: *huius . . . sordes Christi abluentur baptismate*; Cyprianus *Epist.* 75, 17: *per baptismi sacramentum sordes veteris homines abluere.* Nach Origines *In Luc. Evang.* Hom. 15 werden die Sünden, mit denen das Kind geboren wird, durch die Taufe beseitigt. Bereits der jüdische Häretiker Elchasai empfahl das Tauchbad im fließenden Wasser als Mittel gegen sämtliche Sünden (W. Brandt *Die jüd. Baptismen* 99 ff.).

[5] *Stromata* II 20, 116, 3.

liche Elemente enthält, bewirkt die Taufe, die ein Tauchbad in fließendem Wasser ist, die Vergebung der Sünden.[1] Der Mandäer, der durch eine Sünde unrein wird, reinigt sich hiervon durch Waschungen und Gebete. Alljährlich findet auch für die ganze Gemeinde ein fünftägiges Tauffest statt, wodurch man wieder Sündenreinheit erlangt.[2]

Die mandäische Auffassung, daß das neugeborene Kind durch die Taufe vor den Dämonen gerettet ist[3], ist den primitiven Glaubensvorstellungen entlehnt. Das neugeborene Kind gilt nämlich bei vielen heidnischen Völkern Europas, Afrikas, Asiens, Amerikas und der Südsee als von Dämonen besessen oder bedrängt und muß daher durch eine Wasserzeremonie gegen Dämonen gefeit werden. Entweder wurde das Kind in einem Flusse untergetaucht oder völlig gewaschen oder mit Wasser besprengt.[4]

---

[1] Keßler in *Herzogs Realenzykl.*[3] XII 174.

[2] Keßler a. a. O. XII 175, 174.

[3] W. Brandt *Die Mandäische Religion* 1889, 67; Keßler in *Herzogs Realenzykl.*[3] XII 174. Auch nach den pseudoclementinischen Schriften vertreibt die Taufe 'die zum Bösen verführenden Dämonen' (W. Brandt *Die jüd. Baptismen* 97).

[4] Zahlreiches Material hierfür hat H. Ploß *Das Kind* I[3] 295 ff. gesammelt. Ich will hierzu noch mehrere Belege hinzufügen. Aristoteles *Polit.* p. 1336 B. berichtet, daß manche barbarischen Völker die neugeborenen Kinder in einem Flusse untertauchen. Im Flusse gebadet wurde das neugeborene Kind bei den Malaien (Skeat und Bladgen *Malay Magic* 1900, 334), in Java, Malakka (*Globus* 84, 232), auf Celebes, Sumatra (Featherman *Soc. Hist. of races of Mankind* 1887, II 65, 327), bei den Dajaks (*Globus* 72, 272), den Santals in Indien (Featherman a. a. O. 1891, IV 65), den Garos in Assam (Playfair *Garos* 1911, 99). Bei den Wotiäken wird das Kind zum Schutze gegen die Dämonen gleich nach der Geburt mit Asche abgerieben und dann in Salzwasser gebadet (Featherman a. a. O. IV 532, *Globus* 40, 326). Auch in Westschottland wurde das Kind gleich nach der Geburt in Salzwasser gebadet und mußte dreimal davon schmecken, denn Salz galt für ein Apotropäum (*Globus* 36, 287). Die Neger in Afrika besprengten das Kind gleich nach der Geburt mit Wasser (*Globus* 90, 385; R. H. Nassau *Fetichism in West-Africa* 1904, 213; S. R. Steinmetz *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern* 1903, 308; A. B. Ellis *Yoruba-speaking peoples* 1894, 153; A. F. Mockler-Ferryman *British Nigeria* p. 231). In Indien besprengt der Purohita gleich nach

Außer den biblischen Propheten, die den Begriff der Sünde innerlich erfaßt haben, bekämpfen einzelne buddhistische und jainistische Schriften die Auffassung, daß die Sünde rein äußerlich beseitigt werden kann. 'Nicht durch Wasser wird der Mensch rein, mag er auch noch soviel baden; in dem Wahrheit und Tugend wohnt, der ist rein, der ist ein Brahmane.'[1] Ebenso bemerkt der Jainist Arvitagati: 'Einige behaupten, man könnte durch das Baden auch ohne früheres sittliches Leben sofort rein werden; das ist falsch; denn das Wasser kann kaum den äußeren Schmutz abwaschen, um wieviel weniger den inneren; nur die Tugend macht rein.'[2] Ähnliche Gedanken haben auch einzelne griechische und römische Philosophen ausgesprochen So sagte Theophrastos in seiner Schrift *Περὶ εὐσεβείας*[3]: 'Man

der Geburt die Wöchnerin, das Kind, den Vater wie auch das ganze Haus mit Weihwasser, um die unreinen Dämonen zu bannen (J. A. Dubois *Hindu Manners, Customs* etc. Oxford 1899, 157). In Madagaskar, Neuseeland und Samoa wird das neugeborene Kind in einem Flusse oder in der See gebadet (A. v. Gennep *Tabou et Totémisme à Madagascar* 175ff.; R. Taylor *New Zealand and its Inhabitants* 1870, 185; J. S. Polack *Manners and Customs of the New Zealanders* 1840, I 48; J. B. Stair *Old Samoa* 1897, 177). Bei den Pueblo-Indianern wird der Kopf des Kindes 20 Tage nach der Geburt mit geweihtem Wasser gewaschen. Ebenso wird das Kind am dritten Tage nach seiner Geburt bei den Cherokees getauft (Whipple *Report upon the Indian Tribes*, Washington 1855, 35; F. Krause *Pueblo Indianer*, Halle 1907, 89). Die Mexikaner badeten das Neugeborene in einer Quelle, wodurch jedes Unheil von ihm abgewendet wurde (*Globus* 27, 318). Bei den Tlinkit-Indianern wurde es mit kaltem Wasser gewaschen (A. Krause *Tlinkit-Indianer* 1885, 215). Der Blackfeet-Indianer badete das Neugeborene sofort in kaltem Wasser und färbte dann seinen ganzen Körper rot (*Globus* 70, 323 f.). Die Germanen benetzten das neugeborene Kind mit Wasser, wodurch es gegen alle dämonischen Einflüsse geschützt ist, 'dann vermag einst den Mann sogar im Gemetzel der Schlacht kein Feind mit dem Schwert zu erschlagen' (*Rigsmal* 8; 18; 31; *Havamal* 161).

[1] *Udāna* I 9, *transl.* D. M. Strong, London 1902.

[2] Vgl. N. Mironow *Dharmaparikṣā des Amitagati* (Straßburger Diss.) 1903, 37.

[3] Vgl. J. Bernays *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* S. 66f.: *Τοίνυν καθηραμένους τὸ ἦθος ἰέναι θύσοντας, τοῖς θεοῖς θεοφιλεῖς τὰς θυσίας προσάγοντας ἀλλὰ μὴ πολυτελεῖς. νῦν δὲ ἐσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ*

muß also die Gesinnung reinigen, ehe man opfern geht und den Göttern gottgefällige Opfer darbringen, nicht kostbare. Jetzt aber glauben die Menschen allerdings, daß ein sauberes Gewand, um einen unreinen Leib angelegt, der zum Opfer erforderlichen Reinheit nicht genüge; wenn hingegen Leute sauber zwar an ihrem Leibe wie in ihrer Kleidung, jedoch mit einer vom Bösen nicht gereinigten Seele zum Opfer gehen, so glauben sie, das mache nichts aus, als wenn die Gottheit nicht am meisten Gefallen haben müßte an dem reinen Zustande unseres göttlichsten Teiles, der ihr ja der verwandteste ist. Im Vorhofe zu Epidauros hatte man auch die Inschrift angebracht: »Nur wer rein ist, betrete die Schwelle des duftenden Tempels, niemand aber ist rein, außer wer Heiliges denkt«.' 'Ein Flecken in der Gesinnung', sagt Cicero[1], 'kann weder durch die Länge der Zeit entschwinden, noch durch Ströme Wassers abgespült werden.'

2 Mittelbare Übertragung der Sünden auf Wasser durch eine magische Handlungsweise

Sündenschuld konnte nach primitivem Glauben durch Berührung mit der Hand und durch eine magische Handlung auf ein anderes Wesen oder einen Gegenstand übertragen werden, die dann zwecks endgültiger Beseitigung der Sünde gewöhnlich ins Wasser geworfen wurden. Eine derartige Sündenüber-

---

σῶμα μὴ καθαρὸν ἀμφιεσαμένοις οὐκ ἀρκεῖν νομίζουσι πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἁγνόν, ὅταν δὲ τὸ σῶμα μετὰ τῆς ἐσθῆτός τινες λαμπρυνάμενοι μὴ καθαρὰν κακῶν τὴν ψυχὴν ἔχοντες ἴωσι πρὸς τὰς θυσίας, οὐδὲν διαφέρειν νομίζουσιν, ὥσπερ οὐ τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκότι. ἐν γοῦν Ἐπιδαύρῳ προεγέγραπτο·

ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα
ἔμμεναι· ἁγνείη δ' ἐστι φρονεῖν ὅσια.

[1] *De legibus* II 10. Über weitere Belege dafür, daß in klassischer Zeit vielfach die äußere rituelle Reinheit als Symbol der moralischen Reinheit aufgefaßt ist, siehe Plato *leg.* IV 716 E, ferner Th. Wächter *Reinheitsvorschriften* (RGVV IX 1) S. 8 ff.

tragung bezeichnete der alte Inder mit dem Verbum *mṛjati* 'jemandem (Sünde) anwischen'.[1]

Im alten Peru hat der von Sünden niedergebeugte Mensch dem Priester an dem Rande eines fließenden Wassers gebeichtet. Der Priester riß dort eine Handvoll Gras aus und ließ den Beichtenden in dasselbe spucken und warf dann dieses Bündel Gras, auf welches durch den Speichel der Sündenstoff übertragen ist, in das Wasser, indem er betete, daß das Wasser das Gras mit den Sünden in das Meer tragen möge, damit sie dort auf immer versenkt seien. Wenn der Inka sich seiner Sünden entledigen wollte, ging er mit einem Büschel Gras in der Rechten an den Strom herab und erzählte dort dem Sonnengott seine Sünden und bat dann den Fluß, seine Sünden in das Meer zu tragen, spuckte in das Gras und warf es in das Wasser. Hierauf stieg er in das Wasser und sprach: 'Ich habe meine Sünden gebeichtet, du, o Fluß, empfange sie und trage sie zum Meere, damit sie nicht mehr erscheinen.'[2] In Neuseeland übertrug ein ganzer Stamm seine Sünden mittels einer Beschwörung auf eine Einzelperson. An diese Person wurde dann ein Farnkrautstengel angebunden, mit welchem sie in einen Fluß sprang. Dort band sie sich den Stengel, auf den alle Sünden hinübergeleitet sind, vom Körper los. Der Stengel, der alsdann zum Meere hin fortschwamm, trug gleichzeitig alle Sünden des Stammes davon.[3] Der Neuseeländer, der seine Sün-

---

[1] Vgl. *Ath. Veda* VI 113, 1; *Maitr. Saṃh.* IV 1, 9. 'An (den göttlichen) Trita wischten die Götter diese Sünden ab; Trita hat sie an die Menschen abgewischt. Wenn davon etwas an mich gekommen ist, so soll mich das Hausfeuer von dieser Sünde lossprechen' (*Taitt. Brāhm.* III 7, 12, 5).

[2] J. J. v. Tschudi *Beiträge zur Kenntnis des alten Peru*, Wien 1891, 65 f.

[3] R. Taylor *New Zealand and its Inhabitants* 1870, 101. Auch nach einem aramäischen, in Babylonien gefundenen Zaubertext kann man Sünde und Schuld (חטאתא, אשׁימא) mittels eines Zaubers auf einen unschuldigen Menschen übertragen (Schwab *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* XII 299). In England und Irland glaubte man, daß die Sünden eines Toten auf einen Lebenden übertragen werden könnten, wenn jener Speisen, die man zuvor auf den Leichnam gelegt hatte, verzehrt. Zu

den los werden wollte, warf einen Fisch in die See, der nach seiner Meinung seine Sünden hinwegträgt.[1]

Bei dem Gebet um Sündenreinheit warf der Babylonier die Sünde, in irgendeiner materiellen Form verkörpert, ins Wasser.[2] Er flehte: 'Mein Drangsal möge der Fisch wegnehmen, der Strom fortführen.' 'In Not bin ich, mein Drangsal ist groß, die Erde empfange und trage mein Drangsal ins Meer.'[3]

In der Shintoreligion Japans wird man auf folgende Weise rituell und moralisch rein: man bittet den Priester um eine menschliche Papierfigur, die eine Stellvertretung für den Menschen bezeichnet, schreibt darauf sein Geburtsdatum und Geschlecht und reibt diese Papierfigur über seinen Körper. Auf diese Weise wird die moralische Unreinheit auf die Figur hinübergeleitet. Alsdann gibt man sie dem Priester zurück, damit er sie ins Meer versenke. Auf solche Papierfigürchen werden auch Krankheitsdämonen übertragen, weshalb viele Kinder dieselben stets in ihrem Amulettbeutelchen haben.[4] Die sündhaften Israeliten, welche ihre Sünden abbüßen wollten, versammelten sich in den Tagen Samuels zu Mizpa, 'dort schöpften sie Wasser und gossen es aus vor Gott; sie fasteten an jenem Tage und sprachen: Wir haben gesündigt gegen Gott'.[5] Das Wasser soll hier gleichsam die Sünde wegspülen. Jesaja Horwitz erwähnt in seinem oben S. 365 zitierten Werke *Šenē lūḥōt habberit*, daß unter den Juden der Volksglaube herrsche, man könne am Neujahrstag, wenn man an einen Fluß gehe, dort seine Sünden ab-

diesem Zwecke wurde oft ein Mensch gemietet, daß er die Sünden des Verstorbenen auf sich nehme. Ein solcher wurde 'sin-eater' genannt (Wood-Martin *Traces of the elder faiths of Ireland* 1902 I 295).

[1] Polack *Manners and Customs of New Zealanders* 1840, I 264.

[2] M. Jastrow *Religion der Assyrer und Babylonier* II 96.

[3] M. Jastrow a. a. O. S. 94 und 95. [4] E. Schiller *Shinto*, Berlin 1911, 69 f.

[5] 1. Sam. 7, 6. Bei den Graslandbewohnern Nordwestkameruns nimmt alljährlich der Häuptling eine Reinigungszeremonie vor, bei der er durch Ausgießen von Wasser auf der Schwelle seines Gehöfts das Gemeinwesen entsühnt (B. Ankermann *Korrespondenzbl. d. deutsch. Ges. f. Anthrop., Ethn. u. Urg.* 41, 82).

schütteln, indem man die Taschen seiner Kleider ausschüttele. Diese Anschauung hält er für eine Entweihung Gottes; er sagt, nur deshalb pflege man am Neujahrstag zu einem Flusse, der Fische enthält, zu gehen, weil die Menschen mit lebenden Fischen zu vergleichen sind, welche plötzlich in ein Netz gefangen werden.[1] Also die Rabbiner suchten diesen Brauch als ein ideales Symbol aufzufassen und ihm jede magische Wirkung abzusprechen. Der Wert dieser äußeren Handlung besteht nur noch in dem subjektiven religiösen Gefühl, das an dieses Symbol geknüpft ist. Noch heutzutage schütteln die slavischen Juden am Neujahrstage ihre Taschen am Flusse aus und werfen Brotkrumen ins Wasser für die Fische, mit dem Wunsche, daß sie die Sünden wegtragen sollen, indem sie folgendes Gebet sprechen: ʻWer ist ein Gott wie du, der Schuld vergibt und Missetaten nachsieht dem Überreste seines Erbes. Nicht auf immer läßt er anhalten seinen Zorn, denn Gefallen hat er an Gnade; wiederum wird er sich unser erbarmen und unsere Schuld unterdrücken; d u w i r s t alle ihre Sünden in die Tiefen des Meeres s e n d e n.[2] Alle Sünden deines Volkes, des Hauses Israel, w i r s t d u an einen Ort s e n d e n, wo ihrer nicht gedacht und ihrer nicht erwähnt wird und wo sie nimmer in den Sinn kommen. Du wirst Treue erweisen Jakob, Huld dem Abraham, wie du geschworen unsern Vätern von den Tagen der Urzeit her.'[3]

Die Eingeborenen von Sukla-Tīrtha in Indien legen ihre

---

[1] Vgl. Michel Epstein *Qiṣṣur šenē luḥōt habberit*, Fürth 5492 Bl. 73a; Šelōmō Lurja (Šilo) *Masseket Rōs haššānāh*, Abschnitt *'Amōd haddin*. Der im 14. Jahrhundert lebende Jaʻaqōb Ben-Mōše Hallēwi, der diese Sitte kennt, bemerkt, daß man jedoch den Fischen keine Nahrung zuwerfen solle (*Sēfer Maharil*, Frankfurt a. M. S. 448 Bl. 97b). R. Moses Isserles, der im 16. Jhdt. lebte, beachtete nicht diesen Brauch (*Leqeṭ jāšer* I 97a). R. Jōsēf Karo erwähnt nicht diesen Brauch in seinem *Šulḥān 'Arūk*. Scheftelowitz in diesem *Archiv* XIV 115f.

[2] Nach dem Ausdruck ʻdu wirst senden' (hebr. *tašlik*) hat dieser Brauch den Namen *Taschlich* erhalten.

[3] Dieses Gebet, das sich in allen Gebetbüchern findet, ist mit Ausnahme eines Satzes aus *Mika* 7, 18—20 entnommen.

sämtlichen Sünden in einen Topf und werfen ihn in den Fluß.[1] Die Biajas auf Borneo und die Brahmanen in Siam laden alljährlich alle Sünden und alles Unheil auf ein kleines Boot und stoßen es ins Meer hinaus. Die Leute desjenigen Schiffes, das mit diesem 'Sündenboot' zusammenstößt, werden von allen diesen Sünden und allem Unheil befallen.[2]

Genau dieselbe Idee von der Übertragung der Sünde liegt dem biblischen Sündenbock zugrunde, auf den alle im Laufe des Jahres unabsichtlich begangenen Sünden des Volkes am Versöhnungstage kraft der Handauflegung des Hohepriesters auf den Bock übertragen werden. Sowohl der Hohepriester, der den Sündenbock berührt hatte, als auch der Bote, der den Bock in die Wüste führte, mußten ein Bad nehmen und sich die Kleider waschen, da sie durch die Berührung mit dem Sündenbock, an dem alle Sünden des Volkes hafteten, infiziert worden waren.[3] Vielleicht gab es ein Analogon zum biblischen Sündenbock auch in Rom. Eine Ziege 'mit leuchtendem Gehörn' hatte sich in der Stadt gezeigt. Man entfernte dies Portentum, indem man es zugleich dazu verwendete, den Sündenstoff der ganzen Stadt mitzunehmen, als sie aus den Grenzen der Stadt hinausgeführt wurde. 'Daß dies durch die Porta Naevia geschieht, hat seinen guten Grund ... Vor der Porta Naevia liegt der Schlupfwinkel der Verbrecher: das sündenbeladene Tier gehört zu den sündenbeladenen Menschen.'[4] Die Batagas in Südindien übertragen

[1] Frazer *Golden Bough*[2] III 106.

[2] A. Bastian *Der Mensch in der Geschichte* II 93; E. Young *Kingdom of the yellow robe* 1900, 361.

[3] Vgl. III M. 16. In einem etwa aus dem 10. Jhdt. n. Chr. stammenden Gebete heißt es: „Befleckung mit bewußten und unbewußten Sünden reinigte der fortgeschickte Bock, er trug sie zu dem Felsen der Wüste (*Seliḫōt lemussaf šel jōm Kippur*, beginnend mit den Worten: *Ariēl bihejōtō*).

[4] R. Wünsch in Siebs' *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau* 1911, 17f. Im alten Peru warf der Oberpriester seine Sünden ins Feuer, indem er während seiner Sündenbeichte einen Strauß von Gras und wohlriechenden Blumen in der Hand hielt, dann darein spuckte und ihn ins Feuer schleuderte mit dem Wunsche, daß der Rauch seine Sünden weit wegtragen möge (J. J. v. Tschudi *Beiträge zur Kenntnis des alten Peru* 66).

beim Tode eines Mannes dessen Sünden mittels eines Zaubers auf ein Büffelkalb, das zu keinen Arbeiten verwendet werden darf und das, wie sie glauben, bald spurlos verschwinden wird.[1] Juvenal VI 521 ff. berichtet uns, daß der sich sündig fühlende Verehrer der Magna Mater seine Kleider auszieht und sie dem Oberpriester (Archigallus) überreicht, um so auf diese Weise sich der Sünden des ganzen Jahres zu entledigen (*ut, quidquid subiti et magni dis criminis instat, in tunicas eat et totum semel expiet annum*).

3 Ursprung der Idee von der sündentilgenden Kraft des Wassers

Den primitiven Menschen beugt die Sünde nicht deshalb nieder, weil sie einen Bruch mit der sittlichen oder göttlichen Weltordnung bedeutet, sondern weil er sich vor den Unheil und Krankheit bringenden Dämonen fürchtet. Nach der primitiven Anschauung ist die Sünde ebenso wie jedes Unheil von Dämonen verursacht.[2]

---

[1] Frazer *Golden Bough*[2] III 15.

[2] Vgl. Polack *Manners and Customs of New Zealanders* 1840, I 236; Sp. St. John *Life in the forests of the far East* 1863, I 70. Auch den Römern und Papuas schienen Krankheiten und Leiden von bösen Gottheiten herzurühren (Juvenal *Satirae* XIII 229 ff.; *Globus* 78, 4). Das Unglück (*pāpman*) ist im Altindischen als ein Dämon (*āsura*) aufgefaßt worden; vgl. A. Weber *Ind. Stud.* IX 149 ff. In der altpersischen Religion sucht Angromainyu den Zarathuštra zu verführen, indem er ihm irdische Güter bietet, wenn er Ahuramazda untreu werden würde (*Vendidād* 19). Buddha wird ebenfalls von dem Teufel (Māra) versucht, der ihn davon abzubringen sucht, ein Heiliger zu werden; er verspricht ihm dafür, daß er innerhalb sieben Tagen die Herrschaft über die ganze Welt erlangen werde (*Nidānakathā* p. 63). Auch Abraham und Isaak werden, als Abraham Gottes Gebot, seinen Sohn zu opfern, ausführen wollte, von dem Teufel in Versuchung gebracht (*Talm. Sanhedrin* 89 b; *Berēšit Rabbā* P. 56 zu cap. 22, 7). Der Satan sucht in Gestalt eines schönen Weibes die Weisen Rabbi Akiba, Rabbi Meir und Rabbi Matia zur Sünde zu verleiten (Talm. *Kiddušin* 81 a, *Midraś Jalqut I M.* c. 49). Der Teufel wollte den hl. Antonius von der Askese abhalten, indem er ihn an seinen früheren Besitz, an die Sorge für seine Schwester, an seinen vornehmen Stand, an den Genuß erinnert. Als dieses vergebens war, suchte ihn der Teufel in Gestalt eines schö-

Nach 1. Chron. 21, 1 verleitet Satan den David zu einer Sünde.[1] Im Buche der Jubiläen und im Henochbuche suchen böse Geister den Menschen zur Sünde zu verleiten. In urchristlicher Zeit kommen vom Satan, dem obersten Dämonen, nicht nur die Krankheiten und Leiden[2], sondern auch alle Sünden her.[3]

Im primitiven Glauben ist die Sünde als ein von Dämonen herrührender Stoff angesehen worden, der Unheil zur Folge hat, und sie ist nur wegen des damit verbundenen Unheils gefürchtet worden. Der Sündenstoff war also mit Unheil identisch, da beides für etwas Dämonisches angesehen worden ist. Der Sünder ist mit dämonischem Stoff behaftet. So steht im Altindischen die Vorstellung von der Sünde auf einer Linie mit Behextheit, mit Unheil und bösen Träumen, die sämtlich das Wasser fortzutragen vermag.[4] Im griechischen Zauber werden Sünde und Meineid in derselben Weise wie Dämonen,

nen Weibes zur Wollust zu verführen (vgl. G. Roskoff *Gesch. d. Teufels* 1869, 278). Über die Versuchung Jesu durch den Satan (Matth. 4, Luc. 4) vgl. E. Windisch *Māra und Buddha* 1895, 214 ff. Die heidnische Vorstellung von dem eigenmächtigen Walten der schädigenden Dämonen erfuhr im biblischen Monotheismus eine Umwandlung. Sie können nicht ohne Gottes Geheiß Schaden zufügen. Gott allein hat Gewalt über sie, er kann ihr Wirken hindern oder zulassen, so daß also in Wirklichkeit alles Übel von dem einzigen Gott selbst veranlaßt wird. Gott aber sucht deshalb die Menschen durch diese Dämonen heim, um sie zu versuchen, zu prüfen. So entwickelte sich aus dem Dämonenglauben die Gestalt des biblischen Satans, 'des Widersachers', der nur mit der Erlaubnis Gottes einen Menschen heimzusuchen vermag. Jedoch hat der Satan in späterer Zeit unter dem Einfluß der persischen Religion auch manche Züge von dem persischen Angromainyu angenommen. So ist er nach dem Talmud nicht nur 'der böse Trieb', sondern auch 'der Todesengel' (Bābā Batrā 16) und wird in der messianischen Zeit von Gott getötet werden (Sukkā 52).

[1] Vgl. hierzu Ed. König *Gesch. der alttestam. Religion* 1912, 191 ff.

[2] Vgl. Matth. 12, 25 ff.; Luc. 13, 16; Clemens Alex. *Stromata* 6, 268.

[3] Joh. 13, 2 u. 27. So versucht der Satan Jesus (Luc. c. 4); vgl. Dölger *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual.*

[4] *Ath. Ved.* V 30, 2—4, X 5, 24, vgl. Oldenberg *Religion des Veda* 288, Anm. 1.

böse Träume und Behexung durch Exorzismus gebannt.[1] Ebenso wird in der babylonischen Religion ein enger Zusammenhang von Sünde und Unheil angenommen, die als 'notverursachende Dämonen' den Menschen bestürmen. So fleht der Sünder: 'Du siehst gnädig auf den Sünder, und den Übeltäter weisest du täglich zurecht ... Ach verkünde Versöhnung meinem Gemüt, mit Tränen und Seufzern gesättigt ... Vertreib die böse Hexerei aus meinem Leib ... Wie lange noch, meine Göttin, soll der notverursachende Dämon mich bestürmen? Er hat mich anhaltend in Trauer versetzt ... Krankheit, Siechtum, Verderben und Verwüstung haben mich befallen, Drangsal, Unmut, Unwillen und Zornesfülle ... Löse meine Schuld, mein Vergehen, meine Missetat und Sünde.'[2] 'Mit brennendem Fieber belastet durch einen Dämon, mit böser Krankheit ist mein Körper geschwächt. Gegen einen bekannten oder unbekannten Gott habe ich schwer gesündigt.'[3] Der babylonische Priester fleht für den Sünder, der ein Opfer dargebracht hat: 'Erfasse seine Hände, befreie ihn von seiner Schuld, entferne Krankheit und Elend von ihm! An der Mündung des Verderbens schmachtet dein Knecht; führe hinaus deine Strafe in den Fluß.'[4] Der Glaube, daß der Mensch durch einen Dämon, der in den Körper eindringt, zur Sünde verleitet wird, herrschte in Ägypten.[5] Auch nach buddhistischer Anschauung dringt der Teufel (Māra) in den menschlichen Körper ein: 'In der Zeit aber war Māra der Böse dem ehrwürdigen Mahāmogallāna in den Leib gefahren und saß in seinen Gedärmen', so berichtet ein buddhistisches Werk. Der Māra Dūsin fährt in die brahmanischen Hausväter: 'Da nun schimpften, schalten, erzürnten, ärgerten diese von dem Māra Dūsin besessenen brahmanischen Hausväter die tugendhaften,

[1] Vgl. Wessely *Denkschr. Wien. Ak. Wiss.* XXXVI, 81: *πνεύματα χθόνια, ἁμαρτίαι, ὄνειροι, ὅρκοι, βασκανίαι.*

[2] M. Jastrow *Religion d. Assyrer u. Babylonier* II 67 ff.

[3] Jastrow a. a. O. II 116.

[4] Jastrow a. a. O. II 87.

[5] Vgl. F. Zimmermann *Die ägyptische Religion* 1912, 75.

vortrefflichen Mönche.'[1] Im Awesta wird der Sünder 'ein Gefäß der Dämonen' (*daēvanam xumbo*) genannt.[2] Diese Anschauung ist auch in den jüdisch-christlichen Quellen vorhanden. Den Sünder bewohnt, wie die Testamente der zwölf Patriarchen VIII 8 sich ausdrücken, der Teufel 'wie sein eigenes Gefäß'. Der Verfasser des Barnabasbriefes nennt das von bösen Gedanken erfüllte Herz 'ein Haus der Dämonen'. Diese Bezeichnung war durch das ganze 2. Jahrhundert bei den christlichen Schriftstellern geläufig.[3] Die Anschauung, daß die Sünde durch einen bösen Geist hervorgerufen wird, der in den Menschen einfährt, ist auch in den jüdischen Quellen des 3. Jahrhunderts n. Chr. zu belegen. 'Der Mensch sündigt nur dann, wenn in ihn der Geist der Verblendung einfährt', sagt Rabbi Simeon Ben Lakiš.[4] Im nachapostolischen Zeitalter glaubte man, daß ein jedes schwere Vergehen zur Folge hat, daß der Teufel in das Menschenherz eindringt. 'Gewiß ist' — sagt Origenes — 'daß zur Zeit der Sünde im Herzen eines jeden ein böser Geist ist.'[5] Nach den klementinischen Schriften kehren mit den Sünden in die Seele Dämonen (*πνεύματα*) ein, welche aber durch die Taufe wieder ausgetrieben werden.[6] Im 2. Jahrhundert herrschte die christliche Lehre, daß die Ungetauften von bösen Geistern erfüllt wären, deren Austreibung die Taufe bewirkt. Die Taufe diente in den ersten Jahrhunderten vor allem zur Abwehr dämonischer Einflüsse, sie hatte also einen exorzistischen Charakter.[7] In einem aus dem 3. Jahr-

---

[1] *Māratajjanīyasutta*, vgl. E. Windisch *Māra und Buddha*, Leipzig 1895, 150, 152. [2] *Vendidād* 8, 31 f.

[3] F. Dölger *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* 5 f., 26. Nach Matth. 12, 43—44 ist der Körper eines Kranken das 'Haus' eines Dämons.

[4] *Talm. Sōṭā* 3 a. Die Sünde war nach dem damaligen jüdischen Volksglauben ein Dämon (Sanhedrin 64 a).

[5] Dölger a. a. O. 25 f., 35. [6] Dölger a. a. O. 29 ff.

[7] Dölger a. a. O. 5 ff., 10 f.; 8, 160, 164. In dem Testament der zwölf Patriarchen wird Ruben vor folgenden sieben Geistern der Sünde (*πνεύματα τῆς πλάνης*) gewarnt: *πορνεία, γαστριμαργία, μάχη, κενοδοξία, ὑπερ-*

hundert stammenden christlichen Gebete, das man bei der Taufwasserweihe und bei der Eucharistie spricht, ist mit der Bitte um Vertreibung jedes bösen Dämons und um leibliche Genesung auch gleichzeitig der Wunsch um Nachlaß der Sünden verknüpft: dies ist 'ein Beispiel dafür, wie sehr man gewohnt war, die Sünde einerseits als Grund der körperlichen Krankheit, anderseits selbst als Krankheit zu fassen. Dadurch ist es auch nahegelegt worden, die Katechumenen genau wie die Kranken und Besessenen durch Darbietung von Exorzismusbrot und Exorzismuswasser von Sünde und Sündendämon zu befreien.'[1] Sünde und Unheil stehen auch im Neuen Testament in engster Beziehung.[2] Die Vorstellung, daß 'immaterieller Unsegen durch einen materiellen Reinigungsakt' entfernt werden kann[3], beruht auf dem polydämonischen Glauben, gemäß welchem jedes Unheil als eine dämonische Macht angesehen worden ist, die man durch gewisse kathartische Handlungen beseitigen kann. Von Dämonen bedroht hielt man den Kranken, die Wöchnerin, das neugeborene Kind, das weibliche Geschlecht während der Menses, das Brautpaar. Außerdem konnte ein Zauberer, da er Gewalt über die Dämonen hat, mittels eines Zaubers in jede beliebige Person einen Dämon hineinversetzen.[4]

ηφανία, ψεῦδος, ἀδικία. Nach Hermas sind die einzelnen Sünden gleichfalls als Dämonen zu denken (G. Hoennicke *Judenchristentum* 1908, 314 ff.). Origenes nimmt an, daß ein jedes größere Laster durch einen Hauptdämon vertreten sei, dem wieder eine Menge der gleichen Gattung untergeordnet sind. 'Besiegt der Christ irgendein Laster durch die entgegengesetzte Tugend, so besiegt er dadurch auch einen Dämon' (F. Dölger a. a. O. 34 f.). Auf Grund solcher Anschauungen lehrte der jüdische Häretiker Elchasai, daß Tauchbäder in fließendem Wasser sowohl die Krankheiten als auch die Sünden beseitigen (W. Brandt *Die jüd. Baptismen* 103). Nach altbiblischer Auffassung besitzt der Mensch die Willensfreiheit, vermöge deren er die sündhafte Regung zu unterdrücken vermag, vgl. V M. 30, 15 und 19; I M. 4, 7; Hiob 2, 10.

[1] Dölger a. a. O. 92. [2] Matth. 9, 2—6; vgl. F. Dölger a. a. O. 141 ff.

[3] Vgl. L. Deubner in diesem *Archiv* XVI 133.

[4] Vgl. z. B. für das Ägyptische F. Zimmermann *Die ägyptische Religion* 1912, 75.

Besonders erschien der Leichnam als ein Haus der Dämonen, weshalb die Berührung mit ihm eine Lustration erforderte. Die Mittel, die zur Verscheuchung der Dämonen angewandt werden, wie Wasser, Feuer, Blut, Speichel, Amulette, dienen daher auch zur Beseitigung der Sünde, die ja eine dämonische Infektion ist. Für die Wegtilgung der Sünde durch Feuer habe ich bereits oben[1] einige Beispiele angeführt. Der Myste des Kybelekultes glaubte, wenn sein ganzer Körper von dem warm herausspritzenden Blute des geschlachteten Opferstieres besprengt werden würde, 'durch diese Bluttaufe von seinen Sünden rein und der Gottheit gleich zu werden'.[2] Hat ein Eingeborener auf Borneo eine Sünde begangen, so opfert er ein Schwein und besprengt mit dessen Blut die Türen seines Hauses, wodurch die Sünde beseitigt ist.[3] Nach dem römischen Volksglauben vermag derjenige, der darüber von Gewissensbissen geplagt ist, weil er seinem Nebenmenschen eine schwere Körperverletzung beigebracht hat, seine Schuld dadurch zu beseitigen, daß er in die Hand speit, mit der er die Wunde zugefügt hat. Hierdurch ist 'seine Schuld erleichtert' (*levatur culpa*).[4] Im Altindischen diente jedes dämonenvertreibende Mittel, wie gewisse Kräuter, Amulette, Zaubersprüche, auch zur Vernichtung der Sündenschuld.[5] So lautet das zu Ṛgveda

[1] S. 363 Anm. 2 und S. 374 Anm. 4.

[2] F. Cumont *Die oriental. Religionen* übers. v. Gehrich, 1910, 80.

[3] Sp. St. John *Life in the forests of the East* 1863, I 164; H. Ling Roth *Natives of Sarawak* 1896, I 117. Der Dajak sühnt die Sünde der Blutschande dadurch, daß die ganze Ortschaft, in der ein einzelner diese begangen hat, durch das Blut eines Schweines oder Büffels gereinigt wird (Grabowski *Globus* 42, 28). Ähnliches geschieht bei der Sühnung einer Mordtat im alten Griechenland, vgl. oben S. 362.

[4] Plinius *N. H.* XXVIII 36.

[5] Vgl. H. Oldenberg *Religion des Veda* 323. Wenn ein Jao in Britisch Zentralafrika seinen Bruder, sein Kind oder Sklaven erschlägt, so sühnt er dadurch seine Schuld, daß er dem Häuptling eine bestimmte Strafe zahlt, welcher ihm hierauf ein Amulett zum Schutze gegen den racheschnaubenden Totengeist gibt (A. Werner *Natives of British Central Africa* 1906, 67; 265). Auf die Vorstellung, daß Sünde in derselben

X 98 überlieferte Khila, das nur in dem von mir edierten Kāśmir-Ms. und im Ms. des Britischen Museums Add. Nr. 5351 vorhanden ist:

yác ca kṛtáṃ yád ákṛtaṃ yád énaś cakṛmā vayám,
óṣadhayas tásmāt pāntu duritā́d énasas pári.

'Welche Tat, welche Untat und welche Sünde wir begangen haben, vor diesem Unglück der Sünde sollen die Kräuter ringsumher schützen.' Also das Unglück, das eine Folge der Sünde ist, wird zugleich mit der Sünde durch ein dämonenabwehrendes Kraut beseitigt. Die enge Verwandtschaft von Sünde und Unheil geht auch aus folgendem Beispiel hervor: der Itälme, der glaubt, daß er wegen einer begangenen Sünde von Unheil befallen sei, macht sich eine Holzfigur, die sein Stellvertreter sein soll, und trägt sie in den Wald, wo er sie an einen Baum stellt.[1] Will der Eweer seine gegen den Gott Selisa begangenen Sünden tilgen, so bringt er dem Priester eine Ziege oder ein Huhn, ferner Kaurimuscheln, gegorenes Getränk und eine Erdfigur in Menschengestalt. Der Priester streicht mit diesen Gegenständen über den Körper des Sünders, dessen Schuld gesühnt werden soll und schlachtet sein Tier über den Gegenständen. Dann nimmt er die Kaurimuscheln, bestreicht damit den ganzen Menschen und wirft die Muscheln auf die Erdfigur. Hierauf stellt er den Kopf des Tieres auf den Kopf des Menschen und sagt: 'Der Kopf des Tieres geht nicht, ehe der Kopf des Menschen auch geht.' Dann gießt er gegorenes Getränk auf den Tierkopf und stellt ihn auf den Weg für den Selisa hin.[2]

Weise zu beseitigen sei wie Krankheit, geht das Bild des Psalmisten 51, 9 zurück: 'Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde.' Hier ist 'die ursprüngliche sinnliche Form der Handlung ihrer sinnlichen Bedeutung entkleidet und in das Symbol eines innern geistigen Vorgangs übergeführt' worden. Der Ysop wurde bei der Reinigung eines Aussätzigen angewandt, vgl. III M. 14, 14 ff.

[1] G. W. Stellers *Beschreibung von Kamtschatka* 1774, 276. Ein anderes Beispiel dafür, daß man den Sündendämon auf eine stellvertretende Figur überträgt, findet sich in Japan, vgl. oben S. 372.

[2] J. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 34.

Mittels der Muscheln ist hier die Sünde des Menschen auf die Figur übertragen worden, und durch das Tieropfer ist die böse Gottheit besänftigt worden. Diese Zeremonie nennt der Eweer 'Schuldentilgung'.

Weil die primitive Denkweise noch nicht zwischen äußerer und innerer Wirkung, zwischen Physischem und Psychischem zu scheiden vermag, wird die Sünde auf die gleiche Stufe wie jede sonstige dämonische Befleckung gestellt. So unterzieht sich nicht nur der Mörder, der eine Todsünde auf sich geladen hat, einer Lustration, sondern auch der Krieger nach einem Feldzuge und jeder, der sonst mit einer Leiche in Berührung gekommen ist. Den Mörder quälte nur die Furcht vor dem Groll der racheschnaubenden Seele und vor den Leichendämonen, von denen er durch die Berührung mit dem Toten infiziert worden ist. In dem Moment, wo er diese bösen Geister durch äußere Mittel von sich endgültig verscheucht hatte, fühlte er sich frei von der Sündenlast. Mit der Verscheuchung der Dämonen erschien ihm also gleichzeitig die Todsünde beseitigt.

Ursprünglich haben im israelitischen Volke die gleichen Vorstellungen geherrscht, jedoch haben die uralten Bräuche betreffs der Dämonenbeseitigung in der Bibel einen anderen Sinn erhalten. Wurde in der Nähe einer Ortschaft ein Erschlagener gefunden und war der Mörder unbekannt, so mußten nach V M. 21, 1 ff. die Ältesten der nächstgelegenen Ortschaft, die sich an der Tat unschuldig fühlte, ein junges Kalb, das noch zu keiner Arbeit gebraucht war, töten, 'und sie sollen über dem Kalbe ihre Hände waschen und laut sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben nichts gesehen; vergib, o Gott, deinem Volke Israel, das du erlöst, daß das unschuldige Blut deinem Volke Israel nicht zur Last falle. Es soll die Blutschuld dadurch gesühnt werden.' Die Sündenschuld lastete deshalb auf derjenigen Ortschaft, in deren Weichbild der Mord geschah, weil in ältester Zeit die Gemeinschaft verantwortlich für die Verbrechen des

einzelnen war.[1] An Stelle der rachedurstigen Seele des Ermordeten und der Leichendämonen, die durch ein Opfer versöhnt werden mußten[2], ist im Monotheismus Gott allein getreten. Und das Wasser, womit man ursprünglich die bösen Geister verscheuchte, ist hier zum Symbol der Unschuld umgewandelt.[3] Die ursprüngliche Zeremonie der Verscheuchung der Dämonen ist in der Bibel versittlicht worden. Die Lustration, die eigentlich zur Beseitigung der Dämonen vorgenommen wird, heißt in der Bibel 'entsündigen' (חִטֵּא).[4] So mußten nach einer Schlacht die israelitischen Krieger durch geweihtes Sprengwasser 'entsündigt' werden, und deren Geräte, die mit einem Leichnam in Berührung gekommen sind, außerdem noch über Feuer gehalten werden.[5] Bei den Herero und den Bechuanen gilt der mit fremdem Blute besudelte Krieger für unrein, und er und seine Waffen müssen mit geweihtem Wasser besprengt

---

[1] Dieses ist z. B. der Fall in China (vgl. J. Macgowan *Sidelights on Chinese Life*, London 1907, 28), bei den Negervölkern Afrikas (vgl. R. H. Nassau *Fetichism in West Africa* 1904, 4; S. R. Steinmetz *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern* 1903, 16, 29, 64, 205, 222, 329), ebenso auf Madagaskar, im Bismarckarchipel (vgl. Steinmetz a. a. O. 366, 401) und bei den Römern. Wenn z. B. eine Vestalin ihr Keuschheitsgelübde verletzt, so schickt die Gottheit eine Seuche der Gesamtheit, die erst dann wieder aufhört, wenn die Schuldige ihre Strafe erhalten hat (F. Cumont *D. oriental. Religionen* übers. Gehrich 1910, 44). Auch in altisraelitischer Zeit herrschte dieser Grundsatz, vgl. Jos. c. 7; 22, 20; II. Sam. c. 24. Jedoch nach dem biblischen Gesetz und dem Talmud durfte nur das Individuum, das sich vergangen hat, zur Verantwortung gezogen werden (vgl. Scheftelowitz *Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. d. Judent.* 1912, 133 f.).

[2] Vgl. A. Bertholet *Deuteronomium* 1899, 64. Findet der Dajak (in Borneo) im Gebüsch einen Erschlagenen, so opfert er dort dem Totengeist ein Schwein (Sp. St. John *Life in the forests of the far East* 1863, I 198).

[3] Vgl. Ps. 26, 6: 'Ich wasche meine Hände in Unschuld.' Ps. 73, 13: 'Ja umsonst habe ich mein Herz reingehalten und meine Hände in Unschuld gewaschen'; ferner Ps. 18, 21 (= II Sam. 22, 21), Hiob 4, 30.

[4] Vgl. IV M. 19, 11 f. Von dämonischer Besessenheit muß man entsündigt werden (III M. 14, 52).

[5] IV M. 31, 19—23.

werden.[1] Die Lustration für die Krieger nach der Rückkehr vom Kampfe ist bei vielen heidnischen Völkern üblich, so bei den Basutos[2], Kaffern[3], Puebloindianern[4], Makedoniern.[5] Bei den Mekeo (in Neu-Guinea) muß der heimkehrende Krieger, bevor er das Dorf betritt, sich einer Reinigungszeremonie mittels Wassers unterziehen. Vorher darf er keine Speisen mit der Hand berühren.[6]

Nur wer vollständig frei von dämonischem Stoffe wär, durfte Heiliges berühren, ein Heiligtum betreten und sich den Göttern nahen, sonst lud er eine schwere Sünde auf sich.[7] Da-

[1] Brincker *Mitteil. d. Seminars f. oriental. Sprachen* III 76; G. Fritsch *Die Eingeborenen Südafrikas* 201.

[2] Tylor *Primitive Culture* II[4] 433.

[3] H. Spencer *Descriptive Sociology* IV 30, zitiert bei Schwally *Semit. Kriegsaltertümer* 1901, I 67.

[4] Voth *Traditions of the Hopi* in Field Columbian Museum Vol. VIII 1903, 57f., 60f.; Stevenson *Zuni Indians* in 23. Ann. Rep. of Bureau of Ethnol., Washington 1904, 578f. [5] Nilsson in diesem *Archiv* XVI 314.

[6] Seligman *Melanesians of British New Guinea* 1910, 333.

[7] Ein Heiligtum wird verunreinigt durch die Berührung mit einem Leichnam (II Reg. 23, 14, 16). Wer Gott aufsucht, soll sich absondern 'von der Unreinheit der heidnischen Völker' (Esra 6, 21) und soll sich zuvor waschen (I M. 35, 2). Nach der Meinung Saadjas (*Emunōt wedē*ᶜ*ōt* III) und des Maimonides (*Mōre hannebuḫim* III c. 35 u. 47) sind die rituellen Reinheitsgesetze nur erforderlich, wenn man den Tempel besucht. In Jerusalem mußte jeder Israelit alljährlich den 10. Teil seiner Bodenerzeugnisse in natura oder in Geldwert unter Beobachtung ritueller Reinheit verzehren (V M. 14, 22f). Verschiedene Gaben mußte er unter Beobachtung ritueller Reinheit zum Besten der Priester aussondern (IV M. 15, 19f.). Als der Priester Ahimelech dem auf der Flucht befindlichen David erklärte, daß er ihm kein gewöhnliches, sondern nur heiliges Brot reichen könnte, fand es David für nötig, ihn dahin zu beruhigen, daß er und seine Leute sich im Zustande vollkommenster ritueller Reinheit befänden (I Sam. 21, 5 f.). Die Leviten wurden für das Heiligtum geweiht, indem ihr Körper, nachdem er gänzlich von Haaren befreit worden war, mit 'Entsündigungswasser' besprengt wurde, und sie ihre Kleider waschen mußten (IV M. 4, 6). Über die biblischen Reinheitsgesetze vgl. auch W. Brandt *Die jüdischen Baptismen* 1910, 20ff.; über die griechischen und römischen vgl. Th. Wächter a. a. O. 11 ff. Der bigotte Grieche näherte sich 'weder einem Grabmahle, noch einem Toten, noch einer Wöchnerin', um sich nicht zu verunreinigen (Theophrast *Charaktere* XVI).

her war Vorsorge getroffen, daß jeder einzelne Tempelbesucher am Eingange eines Tempels sich zuvor kultisch reinigte. So befand sich an den Eingängen der griechischen Tempel ein großer Kessel mit geweihtem Wasser. Alle, die den Tempel betraten, besprengten sich mit diesem Wasser.[1] Auf diese kultische Reinigung weist auch die Etymologie von lat. *delubrum* 'Tempel' hin. Nach Cincius bei Serv. Aen. II 225 war Delubrum ursprünglich die Bezeichnung des am Tempeleingange befindlichen fließenden Wassers, an welchem man die vor der Opferhandlung erforderliche Waschung vornahm.[2] Kultische Reinheit war den Ägyptern, besonders den Priestern, vorgeschrieben. In den Tempeln standen Wasserbecken zur Reinigung. 'Wenn an dem Eingang der inneren Tempelräume geschrieben steht: „Ein jeder, der hier eintritt, sei rein", so ist das nicht als Phrase aufzufassen.' Der Priester wurde bei seiner Einführung in dem unmittelbar am Tempel gelegenen Teich gebadet. Bevor ein Priester eine heilige Handlung verrichtete, mußte er sich Kopf und Hände waschen. Daher hat das ägyptische Wort für 'Priester' eigentlich die Bedeutung 'der Reine'. Daß diese äußere Reinheit zugleich als Symbol der inneren und des Freiseins von Sünde betrachtet worden ist, ist textlich ebenfalls belegt.[3] Ebenso befinden sich auf den Vorhöfen der shintoistischen Tempel Japans Wasserbecken für die Tempelbesucher, die sich beim Eintritt in denselben zunächst waschen müssen. Wer das Gebet besonders wirkungsvoll machen will, nimmt zuvor ein Bad.[4] Kultische Reinheitszeremonien mittels Wassers sind auch üblich bei den Lappländern und sibirischen Schamanen.[5] In gleicher Weise haben die Isra-

[1] Vgl. F. Ast *Theophrasti Characteres*, Lipsiae 1816, 143 f.

[2] Vgl. G. Wissowa *Religion und Kultus der Römer* ²467, Pauly-Wissowa *Realenzykl.* IV 2703.

[3] A. Erman *Die ägyptische Religion*² 86 f., 202 Anm.; v. Lemm *Das Ritualbuch des Ammondienstes* 1882, 4; B. Poertner *Die ägyptischen Totenstelen* 1911, 44. Auch das assyrische Wort *ramku* 'Priester' bedeutet eigentlich 'der Reine' (*ramāku* 'sich waschen').

[4] Chantepie de la Saussaye *Lehrb. d. Religionsgesch.*³ 1905, 159 f.

[5] Vgl. Westermarck *Globus* 93, 110 f.

eliten[1] und die Syrer nach der Berührung mit einem Toten sieben Tage lang warten müssen, bis sie wieder den Tempel betreten durften. Wer früher hineingeht, begeht eine Sünde. Erblickte der Syrer einen Toten, so durfte er an demselben Tage das Heiligtum nicht betreten, sondern mußte sich am folgenden Tage zuerst reinigen.[2]

Das Gebet, das man nur nach einer vorher vollzogenen Reinigung seines Körpers sprechen soll[3], darf gleichfalls nur an einem reinen Orte stattfinden[4], denn auf Schmutz halten sich die Dämonen auf, sie selbst sind schmutzig[5], und von ihnen geht auch Schmutz, materielle Verunreinigung aus[6] Die Dämonen gewinnen über denjenigen Macht, der ungewaschen ausgeht.[7] Daher gebietet der Parsismus und der jüdische Volks-

---

[1] IV M. 19, 13. Wer unrein war, durfte den Tempel nicht betreten, vgl. *Talm. Šebuʿōt.* 7b; *Raši* zu III M. 16, 16.

[2] Lucian *De dea Syria* c. 52f. Auch bei den Griechen verunreinigte schon der Anblick eines Toten, wodurch man vom Tempelbesuch ausgeschlossen war (Th. Wächter a. a. O. 57).

[3] Vgl. Buchholz *Homerische Realien* IIb § 118; III 2 S. 277 ff. Auch in Babylonien mußte man sich vor dem Gebete die Hände waschen (Zimmern *Beitr. z. Kenntnis d. babyl. Rel.* 1900, Šurper III 44).

[4] Z. B. bei den Persern (vgl. Benjamin *Persia*, London 1887, 444; John G. Bourke *Scatalogic Rites*, Washington 1891, 152), bei den Indern (vgl. *Chānd. Upan.* 8, 15; *Yājñavalkya* I 148—150), bei den Juden (vgl. *Mišnā Berākōt* 3, 5).

[5] Vgl. *Firdūsi* ed. Vullers P. I 30: *dīv pelīd* 'schmutziger Dämon'. So halten sich nach dem Glauben der Inder und Slaven auf Aborten, Misthaufen und schmutzigen Plätzen die Dämonen auf (Crooke *Popular Religion of Northern India*[2] I 293; F. S. Krauss *Slavische Volksforschungen* 1908, 71).

[6] Vgl. im Awesta *Vend.* VII 56: 'Denn dieses ist die Freude der Dämonen, solange bis endlich dort ihr Gestank haften bleibt.' Wer in Indien oder in Deutschland mit den bösen Geistern in Verbindung treten will, der muß ein ganz schmutziges Äußere haben (Crooke *Natives of Northern India* 1907, 258; A. Wuttke *Deutscher Volksabergl.*[3] 264).

[7] Zingerle *Sitten, Meinungen und Bräuche des Tiroler Volkes* p. 58; vgl. auch A. Kuhn *Westfälische Sagen* II 30. Im alten Griechenland und im deutschen Mittelalter galt die Waschung der Hände mit Wasser als ein Schutzmittel gegen Behexung (S. Seligmann *Der böse Blick* II 234).

glaube, daß man schmutzige Hände stets abwaschen solle.[1] Rab Huna hatte aus diesem Grund einen Krug mit Wasser an die Tür seines Hauses gehängt, damit jeder, der sein Haus betrat, zunächst die Hände wasche, um nicht durch einen Dämon beschädigt zu werden.[2] Nach dem Parsismus und dem Judentum darf man Speisen nur mit gewaschenen Händen zu sich nehmen.[3] Unter konsequenter Festhaltung solcher sinnlichen Vorstellung wird bei den Akikuyu die Sünde durch gewisse Abführungsmittel, die der Priester gibt, beseitigt.[4] Der innere dämonische Schmutz der Sünde wird hierdurch aus dem Körper entfernt.

Wenn in vielen Sprachen der Ausdruck 'Schmutz' auch 'Sünde' heißt, so ist die sittliche Verschuldung in sinnlicher Weise als ein dem inneren Menschen anhaftender Makel aufgefaßt worden, z. B. altindisch *kalka* (m.) 'Kot, Schmutz, Vergehen, Sünde' adj. 'böse, sündhaft'; *kalaṅka* (m.) und *kalmaṣa* (n.) 'Schmutz, Fleck, Sünde'; *doṣa* (m.) und *tamas* (n.) bedeuten 'Dunkelheit, Schlechtigkeit, Sünde'. Armenisch *pitj* 'schmutzig, unrein, sündhaft'; *met* 'Sünde'; ai. *mala* (n.) 'Schmutz, Sünde', adj. 'gottlos'; lit. *melas* 'Lüge', altirisch *mellaim* 'betrüge', gr. *μέλας* 'schwarz', lett. *melns* 'schwarz', *melums* 'Schmutzflecken', poln. *mul* 'Schmutz, Schlamm'. Slovenisch *skrunóba* 'Unreinigkeit, Schandtat, Laster', *skruniti* 'verunreinigen, beflecken, verunehren, entweihen', *skrûn* 'unrein, befleckt, abscheulich, schändlich'. Altirisch *sorb* 'schmutzig, Laster', *sorbaim* 'sich beflecken'. Griech. *μύσος* 'Verbrechen', *μυσαρός* 'unrein, abscheulich': *μύδος* 'Fäulnis' (Prellwitz *Et. Wtb.*). Assyrisch *maršu* 'befleckt, un-

[1] *Šāyast lā Šāyast* VII 7. Nach Rab Abbaji soll man deshalb unreine Hände abwaschen, weil der Dämon Šibbetā auf ihnen ruht (*Talm. Jōmā* 77b). [2] *Talm. Taanit* 20b.

[3] *Šāyast lā Šāyast* 9, 8; Mišnā Ḫagigā II 5; Berākōt 8, 2; Talmud Berākōt 43a, Toseftā Berākōt IV 8. Im sibyll. Orak. III 590ff. ist Reinheit der Hände das Symbol der inneren Reinheit.

[4] Frazer *Golden Bough*[3] P. II, S. 214. Auch die Creekindianer reinigen sich von ihren Sünden durch Brechmittel, vgl. oben S. 362.

rein, böse, sündhaft'. Türk. *kötü* 'dunkel, schlecht, sündhaft'. Ebenso bedeutet bei den Zulus, den Basutos und den mexikanischen Eingeborenen das Wort 'Schmutz' auch 'Sünde'.[1]

4 Übereinstimmung des Ritus der Dämonenvertreibung mit dem der Sündentilgung

a) Die Apopompe

Infolge der Verwandtschaft von Sünde und Unheil, die beide von Dämonen herrühren, stimmt auch der Ritus der Dämonenvertreibung mit dem der Sündentilgung gänzlich überein. Dämonen, die in einem Menschen hausen, können auf stellvertretende Wesen und Figuren oder auf entlegene Orte hinübergeleitet werden.[2] R. Wünsch nennt diese Art der Übertragung der Dämonen, da dieser Vorgang im griechischen Zauberritual durch das Verb *ἀποπέμπειν* bezeichnet wird, 'Apopompe', dessen Sinn sich auch mit dem hebr. Wort *tašlik* (gewöhnlich bei den Juden ausgesprochen *taschlich*), womit die Sündenübertragung auf das Wasser bezeichnet wird[3], vollständig deckt.

Wütet in einem Dorfe Zentralindiens die Cholera, so schicken die Eingeborenen eine weiße Ziege unter Beschwörungsformeln in die Wildnis, damit sie den Dämon dieser Plage mit sich fortführe.[4] Will ein Eingeborener auf Madagaskar sich von allem Übel befreien, so nimmt er ein Tier auf seine Schulter und wünscht auf dessen Haupt alles Übel herab und trägt dieses Tier nach einem einsamen Ort.[5] Auch in Babylonien herrschte dieser Glaube, weshalb es in einem Hymnus heißt[6]:

[1] Leslie *Among the Zulus* p. 170; Casalis *Les Bassoutos* p. 269; Preuß *Globus* 83, 257 u. 269.

[2] Vgl. Frazer *Golden Bough*[2] II 13 ff., Wünsch in Siebs' *Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau* 1911, 15 ff.; Scheftelowitz *Schlingen- u. Netzmotiv* RGVV XII 2, 34 ff.; derselbe *Das Huhnopfer* RGVV XIV 3, 37 ff., N. W. Thomas *The scapegoat in European Folklore*, in Folklore XVII 258 ff. [3] Vgl. oben S. 372 Anm. 2.

[4] J. Forsyth *Highland of Central-India*, London 1889, 186.

[5] J. Sibree *Madagascar* 1870, 391.

[6] King *Babylonian Religion* S. 212; M. Jastrow *Religion d. Assyrer u. Babylonier* II 95.

'Der Vogel möge das Unheil zum Himmel emportragen ... möge das Getier des Feldes es von mir entfernen, möge das Flußwasser mich reinwaschen.' Der Inder, der drohendes Unheil beseitigen will, zieht sich ein schwarzes Kleid an, geht an einen Fluß, wo er dasselbe ablegt und in ein kleines, aus Schilf geflochtenes Boot tut, das alsdann durch den Strom fortgeschwemmt wird; oder er wirft das Kleid direkt ins Wasser.[1] Auf diese Weise hat er das Unglück von sich abgeschüttelt. Die Eingeborenen von Leti, Moa und Lakor entsenden alljährlich alle Krankheiten aufs Meer, indem jeder einzelne etwas Reis, Früchte, ein Huhn, zwei Eier und Insekten in ein Boot legt, das dann ins Meer hinausgestoßen wird.[2] Der Zauberer unter den Malaien glaubt die schädigenden Geister, die eine Gegend heimsuchen, auf geweihte Boote zu bannen, die dann auf das Meer hinausgetrieben werden.[3] Bei den Inlandstämmen Ostsumatras wird der Krankheitsdämon mittels Beschwörungen auf ein kleines Schiff übertragen, das dann auf den Fluß hinausbefördert wird.[4] Ein ähnlicher Brauch existierte auch bei den Babyloniern.[5] In Bolivia bindet man den Krankheitsdämon auf ein Lama und treibt dieses ins Gebirge.[6] Herodot II 99 erwähnt, daß die Ägypter zwecks der Beseitigung eines Unheils einem Tiere den Kopf abschneiden, indem sie dabei beten, daß alles Böse auf ihn übergehen möge und ihn dann ins Wasser werfen. Im Talmud wird folgende Krankenbeschwörung überliefert: der Kranke gehe mit einem neuen Topf an einen Fluß und spreche: 'Fluß, Fluß leihe mir einen Topf Wasser für den Gast, der bei mir zufällig eingekehrt ist', schwinge diesen Topf sieben-

[1] Kauś. S 18, 7—9; 17—18; Caland *Altind. Zauberritual* 1900, 43, 45.

[2] Frazer *Golden Bough*² III 105.

[3] R. J. Wilkinson *Malay Beliefs* 1906, 67 u. 72.

[4] Moszkowski *Globus* 94, 313.

[5] *Globus* 95, 239. Wenn Jesus die Krankheitsdämonen zweier Besessener in eine Schweineherde versetzt, die dann vom Abhange sämtlich ins Meer stürzen und dort ertrinken (Matth. 8, 28ff., Marc. 5, 1ff.), so liegt hier der Gedanke der Dämonenübertragung aufs Meer zugrunde.

[6] *Globus* 97, 226.

mal über seinen Kopf, werfe ihn dann hinter sich mit den Worten: 'Fluß, Fluß! nimm zurück, was du mir gegeben hast, denn der Gast, den ich hatte, ist am Tage gekommen und am selben Tage wieder verschwunden.'[1] Ein südslavisches Wiegenlied für ein beschrienes Kind lautet: 'Schlaf, Töchterlein, schlaf! Der Fluß trage dir die Beschreiungen davon, trage sie vorbei an deinem Wiegelein.'[2] In Serbien setzt sich ein Fieberkranker auf einen Rohrstab und reitet auf demselben bis zu einem Fluß Das Rohr wird ins Wasser geworfen und der Kranke spricht: 'Mich ladet die Dämonin (Wila) zu ihrer Hochzeit ein, ich kann zu ihrer Hochzeit nicht kommen, sondern ich schicke ihr mein Roß (das Rohr) und das Fieber.' Ohne sich umzusehen, kehrt er dann nach Hause. Oder der Kranke steigt auf einen Baum und spricht dort dreimal seinen Namen aus. Dann steigt er vom Baum herab und verläßt den Garten, ohne sich umzusehen. Bei leichteren Kopfschmerzen spricht der Serbe folgende Beschwörungsformel: 'Krankheit, geh ins Meer oder ziehe dich in die Erde hinein, damit dem Kranken so leicht wird wie eine Feder.'[3] Die ungarischen Zigeuner glauben, daß der Krankheitsdämon, der das kalte Fieber erzeugt, die Gestalt einer weißen Maus hat. Ist jemand von diesem Fieberdämon besessen, so wickelt man einen Zwirnfaden fest um den kleinen Finger seiner linken Hand. Dann gibt man ihm den Magen und die Lunge einer Maus, zu Pulver gestoßen, in Branntwein zu trinken. Hierauf muß er den enthäuteten Kadaver der Maus zu einem Bache tragen; den Kopf trennt er vom Leibe und wirft ihn in das fließende Wasser, wobei er sagt: 'Hier ist dein Kopf!' Alsdann wirft er den Leib ins Wasser und sagt: 'Hier ist dein Bauch!' Zuletzt wirft er die Füße in das Wasser

---

[1] *Talm. Šabbāt* 66 b.

[2] Krauss *Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven* 43.

[3] *Globus* 33, 350. Betreffs der Übertragung der Dämonen auf Bäume vgl. R. Wünsch in Siebs' *Festschrift z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau* 1911, 26 ff.; E Thurston *Ethnogr. Notes in Southern India* 1906, 305, 313; Scheftelowitz *Schlingen- u. Netzmotiv* (RGVV XII2) 34.

und sagt: 'Und hier sind deine Füße, geh ins Wasser!'[1] Ist jemand nach dem Glauben der Zigeuner von der Krankheitsdämonin Lilyi heimgesucht, so wird die Figur dieser Dämonin auf ein Holztäfelchen eingebrannt, über deren Kopf ein Sargnagel oder ein sonstiger Nagel, der zuvor mit einem Leichnam berührt worden ist, eingeschlagen wird. Diese Holzfigur hängt man an den Leib des Kranken. Nach neun Tagen wird sie in einen Bach geworfen mit den Worten: 'Ich gebe dir die Krankheit, friß sie.'[2] In Nord- und Mitteldeutschland, Böhmen, Mähren, bei den Lausitzer und Elbslaven und den Polen war es üblich, alljährlich den Tod aus den Ortschaften zu bannen. Am Sonntage 'Lätare', in Böhmen am Sonntage 'Judica', der deshalb auch der Totensonntag genannt wird, versammelten sich in den Ortschaften die Erwachsenen und Kinder, machten aus Holz, Lumpen und Stroh das Bild der Todesgöttin, banden es an eine Stange und trugen es in den Straßen umher. Zuletzt wurde diese Puppe ins Wasser geworfen oder verbrannt oder zuweilen über die Gemeindegrenze auf das Gebiet der Nachbargemeinde geworfen, worüber jene in große Aufregung geriet. Die Puppe heißt 'der Tod' und diese Feier 'den Tod austreiben'. Die Tschechen singen, wenn die Puppe ins Wasser geworfen wird: 'Der Tod schwimmt auf dem Wasser, das neue Jahr kommt zu uns;' und bei der Rückkehr ins Dorf singen sie: 'Den Tod haben wir aus dem Dorf getragen, das neue Jahr tragen wir ins Dorf.'[3] Bei den Wotiäken versammeln sich am 7. Tage nach Weihnachten die Mädchen des Dorfes mit Knütteln, die am vorderen Ende neunfach gespalten sind, und schlagen in alle Ecken der Häuser und Höfe mit dem Rufe: 'Den Dämon treiben wir aus dem Dorfe.' Alsdann werden die Knüttel außerhalb des Dorfes in den Fluß geworfen, damit der Dämon zum nächsten Dorf hinwegschwimme.[4]

[1] H. v. Wlislocki *Aus dem innern Leben der Zigeuner* 1892, 17f.

[2] v. Wlislocki a. a. O. S. 10.

[3] *Globus* 30, 299 f.; 38, 327. Dieses ist ein ursprünglich slavischer Brauch, denn im Slavischen ist der Tod feminin.

[4] M. Buch *Globus* 40, 284.

b) Sühnepuppe

Genau in derselben Weise wie der Sündendämon auf eine stellvertretende Figur übertragen werden kann[1], so werden die Krankheitsdämonen auf Figuren, die das Ebenbild des Kranken darstellen sollen, hinübergeleitet. Dem Bilde haftet ja nach dem primitiven Seelenglauben Seelenstoff des Prototyps an. Im Gegensatz zu den 'Rachepuppen'[2] möchte ich solche Figuren Sühnepuppen nennen. In Assyrien wurde von einem Kranken ein Ebenbild hergestellt und der Krankheitsdämon mittels einer Beschwörungszeremonie auf diese Puppe übertragen. In einer derartigen Beschwörungsformel lautet es: 'Über ihm (dem Kranken) zerbrich es (das stellvertretende Bild) und es sei sein Stellvertreter.' Dadurch, daß dieses Bild dem Dämon überantwortet wird, wird die Genesung des Kranken erzielt.[3] Wurde ein Mann von einem Totengeist heimgesucht, so wurde eine Lehmpuppe gemacht, die diesen Mann darstellen sollte, und auf dieselbe sein Name geschrieben. Sodann legte man diese Figur in das Horn einer Gazelle und begrub sie in dem Schatten eines Dorn-

---

[1] Vgl. die Beispiele in Japan, bei den Itälmen und Eweern oben S. 372 u. 381.

[2] Über Rachepuppen vgl. z. B. Frazer *Golden Bough*[3] 1911, I 55 ff.; R. Wünsch in *Philologus* LXI 26 ff.; Skutsch *Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau* 1911, 529 ff.; C. Thompson *Semitic Magic* 150 ff.; in diesem *Archiv* XV 313 ff.; Ad. Abt *Apologie des Apuleius* (RGVV IV 2) 80 f., 211, 239; Ztschr. f. deutsche Myth. I 442; Ztschr. d. Ver. f. Volksk. VII 252; XII 10; XIII 440 ff.; J. W. Wolf *Niederländische Sagen* 1843, Nr. 294; Tallqvist *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlu* p. 18; K. Rasmussen *Peoples of the Polar North* ed. G. Herring 1908, 155 ff.; R. H. Nassau *Fetichism in West-Africa* 1904, 117; E. Pechuel-Loesche *Volkskunde von Loango* 1907, 339; Mackay und J. A. Macdonald *From far Formosa* 1896, 254; C. J. F. S. Forbes *British Burma* 1878, 232; E. Thurston *Ethnogr. Notes* 1906, 328; H. C. Robinson *Fasciculi Malayenses* II 1904, 50.

[3] O. Weber *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern* 1906, 23—26. Um einen Pestkranken zu heilen, wird das Ebenbild aus Lehm hergestellt und dann unter Beschwörungen der Krankheitsdämon auf diese Figur übertragen (L. W. King *Ztschr. f. Assyr.* XI 50).

busches.[1] In Malabar (Südindien) wird zur Beseitigung des Krankendämons eine mit Kupfermünzen besteckte stellvertretende Figur über dem Kranken hin und her geschwenkt und dann auf einen Platz gebracht, wo sich drei Straßen schneiden.[2] Bei den Yerukalas (Südindien) führt der Medizinmann den Kranken außerhalb des Weichbildes des Dorfes und macht dort eine stellvertretende Puppe, um welche gekochter Reis und andere Speisen gestellt werden. Der Kranke sitzt in der Nähe des Kopfes dieser liegenden Puppe. Ein Ziegenbock wird geopfert, dessen Kopf zu Füßen der Figur gelegt wird, Körner werden dann über die Figur gestreut und ein Glas voll Arrak darauf gestellt, um auf diese Weise den Krankheitsdämon aus dem Patienten auf die Puppe hinüberzulocken. Nachdem der Kranke bis zu den Füßen der Puppe gegangen ist, geht er, ohne sich umzuschauen, nach Hause.[3] In Siam verfertigt der Zauberdoktor aus Ton das Ebenbild des Kranken. Nachdem er eine Beschwörungsformel ausgesprochen hat, mittels deren der Krankheitsdämon auf die Figur übertragen wird, vergräbt er sie im Gebüsch.[4] Bei den Annamiten bannt der Medizinmann den Krankheitsdämon in eine kleine stellvertretende Puppe. Auf den Inseln Romang, Dama, Teun, Nila und

[1] C. Thompson *Semitic Magic* 1908, 34. Horn und Dornbusch, die hierzu verwendet werden, sind apotropäische Mittel; vgl. Scheftelowitz in diesem *Archiv* XV 474ff., *Schlingen- u. Netzmotiv* 1912, 50 Anm. 3.

[2] E. Thurston *Ethnographic Notes in Southern India* 1906, 256. Wenn in Madras sich jemand ganz krank fühlt, so weiht er einer Gottheit eine silberne Figur, die ihn darstellen soll. Sind nur einzelne Glieder an ihm krank, so weiht er einem Tempel die Figur des betreffenden Gliedes, wie des Gesichts, der Hände, Füße, des Hinterteils, der Zunge, Nase, Ohren, Augen usw. (Thurston *Ethnogr. Notes* 353).

[3] Thurston a. a. O. 1906, 327. In Malabar wird zur Heilung des Kranken eine stellvertretende Figur aus gekochtem Reis geformt, neben deren Kopf der Kranke sitzt. Ein Hahn wird geschlachtet, mit dessen Blut die Figur besprengt wird, dann wird getrommelt und laut geblasen, wobei der Medizinmann tanzt und einen lebenden Hahn beißt, aus dessen Wunde er hastig Blut trinkt (Thurston a. a. O. 334).

[4] E. Young *Kingdom of the yellow robe* 1900, 121.

Serua stellt man solche Sühnepuppe über den Kopf des Kranken. Davor setzt man als Lockmittel Pinang, etwas Reis, mit einer halben Eierschale, während man ein Stückchen von einem Ei auf die Stirn des Kranken legt. Der Dämon verläßt dann den Körper des Kranken, ißt dasjenige, was auf der Stirn des Kranken liegt, und begibt sich darauf in das Bild, um den dargebotenen Pinang und Reis zu genießen. Indessen betet und lärmt der Medizinmann, damit der Dämon endgültig den Kranken verlasse. Dann preßt er wütend das Bild und schlägt ihm den Kopf ab, damit der Dämon, der in dieser Puppe weilt, nicht mehr imstande sei, zurückzukehren.[1] Auch in Borneo dient eine Puppe als Stellvertreter des Kranken.[2] Der Krankenbeschwörer bei den Dajaks (auf Borneo) macht zwecks Beseitigung des Krankheitsdämons eine menschliche Puppe, die den Kranken darstellen soll, setzt sie in ein Boot, das er in einen Fluß versenkt. Hierauf wird der Körper des Kranken mit Wasser gewaschen.[3] Herrscht in einem Dorfe auf den Luang- und Sermatainseln eine Epidemie, so werden viele Holzpuppen, nachdem sie zunächst mit dem Kranken in Berührung gebracht worden sind, in ein Boot gelegt, das dann auf die See hinausgetrieben wird. Dieser Glaube, daß die Dämonen auf solche hölzerne Ersatzmänner des Kranken übergehen, herrscht auch auf den Tanembar- und Timorlaoinseln, in Sumatra und Siam.[4] Bei den Kirgisen wird die Krankheit eines Menschen

[1] M. Bartels *Medizin der Naturvölker* 1893, 195f.

[2] *Intern. Arch. f. Ethn.* I 133. Das einem Kinde drohende Unheil bannen die Dajaks in eine männliche Figur aus Backwerk, die dann im Fluß zerrieben wird (*Globus* 72, 272).

[3] H. Ling Roth *Natives of Sarawak* 1896, I 284.

[4] M. Bartels a. a. O. 255f. Zwecks Austreibung des Krankheitsdämons fertigt der Malaie auch aus Teig die Figur eines Tieres (z. B. eines Huhnes, Büffels oder Fisches) an, das ein Stellvertreter des Kranken sein soll. Diese Figur wird in eine Opferschüssel gelegt, wo brennende Kerzen stehen. An eine dieser brennenden Kerzen ist eine teilweise gefärbte Schnur gebunden, deren anderes Ende der Patient in der Hand hält. Nachdem er eine Beschwörungsformel hergesagt hat, die mit den Worten beginnt: 'Ich habe eine Stellvertretung für dich gemacht', wird

ebenfalls auf eine Puppe übertragen, die auf ein Pferd gelegt wird Von Hunden aus dem Dorfe gehetzt, trägt so das Pferd den Krankheitsdämon weit weg[1] Auch bei den Giljaken heilt der Schamane einen Kranken dadurch, daß er den Dämon in eine Holzpuppe, die mit Fisch, Tabak und Wurzeln gefüllt ist, hineinzulocken sucht. Mit einer Trommel macht er großen Lärm, damit der Dämon nicht wieder in den Kranken zurückkehre.[2] Die Eingeborenen an der Südwestküste Madagaskars machen bei einem schweren Krankheitsfall eine stellvertretende Holzfigur, die je nach dem Geschlecht des Patienten als männlich oder weiblich geformt wird.[3] Auf den Shortlands-Inseln macht sich der Krankenbeschwörer eine Puppe von dem betreffenden Kranken, und unter gewissen Beschwörungen wird dieselbe entweder in der See ersäuft oder verbrannt.[4] Auch bei den Ureinwohnern Australiens wird, wenn jemand schwer krank liegt, eine Puppe hergestellt, die in wollene Lappen eingehüllt ist. Indem nun diese Puppe an die Brust des Kranken gedrückt wird, geht die Krankheit auf dieselbe über.[5] Nach dem Tiroler Aberglauben wird ein durch eine Hexe verwünschtes Kind folgendermaßen von der Verwünschung befreit: man macht aus Lumpen eine stellvertretende Puppe, setzt ihr die Haube des Kindes auf, trägt sie zum Bache und wirft sie mit abgewandtem Angesichte in das Wasser mit den Worten: 'Hexe, da hast dein Kind!'[6]

---

der Dämon veranlaßt, mittels der Schnur auf die Figur überzugehen. Hierauf löst der Medizinmann drei Schleifknoten und wirft diese aufgelöste Schleife aus dem Hause heraus (Skeat und Bladgen *Malay Magic* 1900, 432f).

[1] R. Karutz *Unter Kirgisen* 1911, 131.

[2] Ch. H. Hawes *In the uttermost East* 1903, 237.

[3] Karutz *Globus* LXXX 30.

[4] C. Ribbe *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln,* Dresden 1903, 149.

[5] J. Dawson *Australian Aborigines* 1881, 57ff. Will in Neu-Ireland ein Totengeist einen Lebenden holen, so wird eine menschliche Figur aus Kalk gemacht, damit der Tote dieses Bild statt des Lebenden heimsuche (W. Powell *Wanderings in a wild country* 1884, 197).

[6] *Ztschr. f. deutsche Mythol.* 1853, I 237.

c) Die kathartische Wirkung des Wassers

Die Sündentilgung bei den primitiven Völkern ist nichts anderes als ein Exorzismus. Infolge des Glaubens an eine wirkliche Dämoneneinwohnung in den Sündern ist eine genügende Grundlage für die Apopompe der Sünden gegeben. Der Sündenexorzismus hat deshalb seine Zeremonien vollständig vom Exorzismus der leiblichen Besessenheit hergenommen, weil in beiden Fällen eine wirkliche Dämonenbesessenheit gesehen worden ist. Am wirksamsten wird aber das dem Menschen anhaftende oder drohende Unheil durch Wasser fortgespült. Da die Zeremonie der Sündentilgung eine rein kathartische Handlung ist, die vorhandenes Unheil fortschafft, so will ich hier vor allen Dingen die kathartische Wirkung des Wassers behandeln.

Der alte Inder wünscht, daß die Dämonen in den Strom eingehen sollen.[1] 'Die Wasser sind sehr heilvoll, die Wasser vertreiben die Krankheit', heißt es im Atharvaveda.[2] Krankheiten werden dadurch geheilt, daß Flußwasser über den Patienten gegossen wird, wovon er gewöhnlich auch trinken muß. Die kranke Stelle eines Mannes, die durch Behexung entstanden ist, wird von dem Brahmanen mit Weihwasser besprengt.[3] Zur Heilung einer beliebigen Krankheit begießt man den Patienten mit geweihtem Wasser, wischt ihn vom Haupte bis zur Sohle ab und läßt ihn auch von dem Wasser, womit man ihn begießt, trinken.[4] Die kinderlose Frau, an welcher die Zauberhandlung gegen die Unfruchtbarkeit vorgenommen werden sollte, mußte vorher baden.[5] In Assyrien suchte man den Kranken dadurch vom Dämon zu befreien, daß man ihn wusch und über ihn Wasser

---

[1] *Atharvaveda* IV 37, 3.

[2] III 7, 5; VI 91, 3; vgl. auch VI 24.

[3] Kauś. S. 25, 34; 28, 1, 19; 29, 8, 30; 30, 13; 31, 6; 31, 21; 39, 28; vgl. Caland *Altind. Zauberritual.*

[4] Kauś. S. 27, 34; Caland *Altind. Zauberritual.* 86. Die Krankheit wird hier ebenso weggewischt wie die Sünde bei den Indern, vgl. p. 359 f.

[5] Oldenberg *Religion des Veda* 423.

sprengte. So heißt es in einem Beschwörungstext: 'Dein Zauber, deine Hexerei, deine Vergiftung, deine bösen Zerstörungen, deine Kniffe . . . mögen mit dem Wasser meines Körpers und mit dem Reinigungswasser meiner Hände abgerissen werden.'[1] Das Wasser schwemmt nach antiker Auffassung den bösen Zauber weg.[2] Glaubte jemand in Griechenland, daß ein Feind ihm eine böse Gottheit in seine Wohnung hineingebannt hätte, so nahm er eine Lustration an seinem ganzen Hause vor.[3] Besonders wurde die reinigende Kraft des Meerwassers als kathartisches

---

[1] O. Weber *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern* 20; P. A. Schollmeyer *Sumer-babylon. Hymnen* 1912, 38f.; Hommel *Gesch. Babyl. u. Assyr.* 255; A. Jirku *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Test.* 1912, 64 Dieses benutzte Wasser, das den Krankheitsdämon enthielt, wurde dann auf die Seite der Landstraße ausgegossen (Lenormant *Die Magie u. Wahrsagekunst d. Chaldäer*, deutsche Ausg. 72). Nach babylonischer Auffassung ist es unheilvoll, beim Gehen auf der Straße auf solchem weggeschütteten Wasser zu schreiten; 'ihm haften natürlich jetzt alle schädlichen dämonischen und krankhaften Eigenschaften an, die jedem, der damit in Berührung kommt, unheilvoll werden können' (C. Frank *Ztschr. f. Assyr.* 24, 157 f.). Auch im jüdischen Volksglauben herrscht diese Ansicht. In Talmud Pesāḫim 111a heißt es, daß sich derjenige den Tod zuzieht, 'der über weggeschüttetes Wasser schreitet, auch wenn es seine Frau hinweggeschüttet hat; dieses trifft nur zu, wenn man das hingeschüttete Wasser nicht mit Erde bestreut hat oder zuvor darauf gespuckt hat.' Der im 4. Jahrhundert lebende Abbaji sagt, man solle das zur Händesäuberung benutzte Wasser unmittelbar auf die Erde gießen, damit es schnell in der Erde einziehen könne, weil sonst sich ein Dämon in solchem Wasser niederläßt (Talmud Ḫullin 105 b). Nach mittelalterlich-jüdischem Aberglauben soll man das Wasser, womit man seine Hände gewaschen hat, nicht an einem Orte ausgießen, wo Menschen vorbeigehen, denn Dämonen sind in solchem unreinen Wasser enthalten und können den Leuten Schaden zufügen. Man soll daher solches Wasser unterirdisch ableiten und ja darauf achten, daß dieses Wasser sich nicht eine Hexe aneignet, da sie damit einen wirksam behexen kann (Ṣebi Hirš Jeraḫmiēl *Sēfer Naḫelat Ṣebi* II Amsterdam 5580 p. 5a).

[2] Rieß in Pauly-Wissowa *R.-E.* I 44. Auch nach den aramäischen Zaubertexten bannen Wasser und Feuer die Dämonen (J. A. Montgomery *Aramaic Incantation texts from Nippur* 1913, 235).

[3] Vgl. Theophrast *Charactere* c. XVI und die Anmerk. der Ausgabe von F. Ast, Lipsiae 1816, 149.

Gegenmittel verwendet.[1] Der Midraš berichtet, daß es bei den Heiden üblich sei, denjenigen Menschen, in den ein böser Geist gefahren sei, auszuräuchern und mit Wasser zu besprengen, worauf der böse Geist die Flucht ergreife.[2] Nach Talmud Sanhedrin 67b verschwindet der einem Dinge anhaftende Zauber, wenn man es mit Wasser in Berührung bringt. 'Jeder Zauber, den man ins Wasser taucht, verschwindet', heißt es in einem jüdischen kulturhistorischen Werke aus dem 12. Jahrhundert.[3] Dieselbe Anschauung existiert auch bei den Zigeunern.[4] Auch nach dem deutschen Volksglauben kann man Krankheiten in ein fließendes Wasser werfen und sie so wegschwemmen.[5] Im Mittelalter herrschte der Glaube, daß man Dinge, die zu Zauberzwecken verwendet worden waren, erst nachdem man sie im fließenden Wasser gereinigt hat, zum Guten gebrauchen kann.[6] In Irland bricht das Wasser, das am Vorabend des 1. Mai aus einer Quelle geschöpft ist, jeden Zauber.[7] Palladius berichtet um 420, daß Makarius von Alexandrien einen besessenen Jüngling dadurch geheilt hätte, daß er ihn mit heiligem Öl salbte und dann ihn mit geweihtem Wasser begoß.[8] Auch die Bojken (Ruthenen) vertreiben die Krankheit durch Weihwasser, mit welchem sich der Patient den Körper wäscht und das er außerdem trinkt.[9] Bei den Ewenegern wird der Kranke mit geweihtem Wasser gebadet.[10] In Peru geht der kranke Indianer an den Zusammenfluß zweier Ströme, wo der Medizinmann seinen Körper

---

[1] Vgl. R. Wünsch *Festschr. der Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau* 1911, 16.

[2] *Bamidbār Rabbā* P. 19; *Midr. Jelamdēnu* (Tanchumā) P. Ḥuqqat, *Pesiqtā de R. Kahana* P. 4.

[3] *Sēfer ḥasidim*, Sulzbach 5445 § 1144.

[4] *Globus* 51, 270.

[5] A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[3] S. 335 ff.

[6] G. Grupp *Kulturgesch. d. Mittelalters*[2] 1912, 40.

[7] Wood-Martin a. a. O. I 281. Krankes Vieh wurde in Irland in gewisse Flüsse getrieben, die als heilbringend galten (Wood-Martin I 281 ff.).

[8] F. Dölger *Exorzismus im altchristl. Taufritual* 85 f.

[9] *Globus* 79, 15. [10] J. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 45.

mit Wasser und weißem Maismehl wäscht, wodurch er bewirkt, daß die Krankheit in den Strom übergeht.[1] Ehemals gab es in Peru ein Fest, an welchem eine Schar Krieger durch Waffengeklirr alles Übel zu vertreiben glaubte, indem sie dabei schrie: 'Verschwindet alle bösen Geister!' Hierauf badete sich diese Schar im Flusse, während das Volk draußen vor den Haustüren ihre Kleider ausschüttelte.[2] In Polynesien vermag man sich von einem bösen Zauber dadurch zu befreien, daß man rasch in einem Strome badet, während der Priester dabei allerlei Gebete hermurmelt.[3]

Der Leichnam, in welchem nach der Anschauung der meisten Völker Dämonen hausen[4], wird mittels Wassers von den Leichendämonen befreit. Daher ist der Brauch, die Leiche nach erfolgtem Tode zu waschen, sehr weit verbreitet.[5] Aber auch

---

[1] C. R. Markham *Narratives of the Rites of the Incas* 1873, 64.

[2] Molina *Fables and Rites of the Incas* (Hakluyt-Society) S. 22.

[3] Waitz-Gerland *Anthropologie* VI 362.

[4] Vgl. *Awesta Vend:* V 27 f.; VII 1 f.; Sartori *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XVIII 353 f.; J. G. Frazer *On certain Burial customs* in *Journ. of the Anthrop. Inst.* XV 1886, 79 f.

[5] Vgl. Sartori a. a. O. 354 ff., ferner in Asien (Caland *Die altind. Toten- u. Bestattungsgebräuche* 1896, 14; W. Crooke *Natives of Northern India* 1907, 217; J. A. Dubois *Hindu Manners and Customs*, Oxford 1894, 490; E. Thurston *Ethnographic Notes in Southern India* 1906, 134; J. Anderson *Report on the Exped. to Western Junan*, Calcutta 1871, 129; J. Shakespear *Lushei Kuki* 1912, 84; S. Endle *Kachāris* 1911, 46; J. Butler *Travels in the Province of Assam* 1855, 86 f.; W. W. Hunter *Annals of Rural Bengal*, 7. Ed., London 1897, 209; Ch. Lyall *Mikirs*, London 1908, 38; Playfair *Garos*, London 1909, 106; Featherman *Soc. Hist. of races of Mankind* IV 142; E. Young *Kingdom of the yellow robe* 1900, 246; A. H. Savage Landor *Gems of the East* 1904, II 45; Skeat-Bladgen *Malay Magic* 1900, 399 f.; E. H. Gomes *Seventeen Years among the Sea-Dyaks*, London 1911, 134; H. Ling Roth *Natives of Sarawak* 1896, I 138; Elbert *Sunda Expedition* 1911, I 270; E. Schuyler *Turkistan* 1876, I 150; F. v. Schwarz *Turkestan* 1900, 306; W. Sieroszewski *Korea* 113 f.; Featherman *Soc. Hist. of Races* IV 532, 540; S. Curtiß *Ursemitische Religion* 1903, 191), in Afrika (W. Munzinger *Sitten u. Recht der Bogos* 1859, 39; *Globus* 76, 338 (Nubier); Featherman *Soc. Hist. of Races of Mank.* I (1885) 395, 471, 455, V 321; A. Werner *Natives of British Central*

diejenigen, die sich mit der Bestattung des Leichnams befaßt haben oder in die Nähe desselben gekommen sind, sind von Leichendämonen besessen und bedürfen der Lustration.[1] Sehr

Africa 1906, 157; H. Klose *Togo* 1899, 272; C. Velten *Sitten u. Gebräuche der Suaheli* 1903, 258; A. Seidel *Sitten u. Gebräuche des Bakwirivolkes in Kamerun* 1902, 13; H. Johnston *Georg Grenfell and Congo* 1908, II 643; R. E. Dennet *Notes on the Folklore of the Fjort* 1898, 111; R. E. Dennet *Nigerian Studies* 1910, 30; A. B. Ellis *Yoruba-speaking peoples* 1894, 153; derselbe *Tshi-speaking peoples* 1887, 237; Sibree *Madagascar* 270), bei den Indianern Amerikas (A. Featherman a. a. O. III 375, *Anthropos* 1911, 707; C. Hill-Tout *British North America* I 1907, 199). Auch bei den Juden ist es seit ältester Zeit Brauch, den Leichnam zu waschen (*Mišna Šabbat* 23, 5; *Talm. Šabbat* 152 b); ebenso bei den Griechen (E. Rohde *Psyche* I[4] 219; Ilias XXIV 777 ff.), Römern (Marquardt *Privatleben*[2] 347), bei den alten Germanen (*Quida Brynhildar* I 34), bei den Slaven (*Globus* 90, 140; 29, 125; 50, 139), Wotiäken (*Globus* 40, 248) und den Chewsuren (*Globus* 76, 210). In Rumänien besprengt der Pope den Leichnam mit einem Gemisch von Öl und Wein (*Globus* 69, 197). Der Neuseeländer wäscht den Leichnam eines Häuptlings mit Öl (J. S. Polack *Manners and Customs of the New Zealanders* 1840 I 65.)

[1] Auch die Hütte, worin ein Leichnam liegt, und Gegenstände, die mit ihm in Berührung gebracht sind, gelten als 'unrein', als gefährlich für die Menschen. Dieses ist z. B. der Fall bei den Negern Afrikas (S. R. Steinmetz *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern* 1903, 320, 377; Alberti *Kaffern* 160; C. Gouldebury und Sheane *Northern Rhodesia* 1911, 184), den Dajaken (*Globus* 42, 44), Singhalesen (*Globus* 16, 237), Grönländern (19, 23), Tscheremissen (*Arch. f. Ethnogr.* X 52), Israeliten (IV. M. 19, 15—18). Daher wird die Hütte entweder mit Wasser besprengt (so z. B. bei den Dajaken und Israeliten) oder ausgeräuchert (z. B. bei den Negern Rhodesias) oder um einige Meter versetzt. Zuweilen wird sie ganz und gar verlassen oder verbrannt. In Großrußland werden, nachdem die Leiche aus dem Dorfe herausgeschafft ist, die Dielen des Sterbehauses, ferner die zum Leichnam benutzten Lappen, Besen, das Stroh, auf dem die Leiche gelegen hatte, der Topf, aus welchem man ihn gewaschen hatte, der Kamm, mit dem man ihn gekämmt hatte, außerhalb des Weichbildes des Dorfes gebracht und am Scheideweg fortgeworfen (*Globus* 50, 141). Bei den Annamiten wird das Wasser, das zum Waschen der Leiche benutzt ist, vergraben, da es sonst verhängnisvoll wirkt (Sartori *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XVIII 358). In Schweden muß es sofort ausgegossen werden, denn sonst kehrt der Tote wieder (*Globus* 83, 45). In Mecklenburg wird es so ausgegossen, daß niemand darüber geht. Wer etwa darüber schreitet, dem widerfährt großes Leid. Derselbe Brauch herrscht auch in Böhmen und Schlesien (Sartori a. a. O. 359). Bei den Tschere-

anschaulich schildert das altiranische Religionswerk den Exorzismus einer solchen dämonischen Besessenheit mittels Wassers: Personen, die einen menschlichen Leichnam oder einen toten Hund berührt haben, müssen, nachdem sie sich zunächst einer Reinigungszeremonie mit Kuhurin unterzogen haben, ihren Körper waschen. Durch die Besprengung der einzelnen Glieder mit Wasser werden die in ihm hausenden Leichendämonen (*Nasuš*) aus dem Körper allmählich herausgedrängt, bis sie zuletzt aus den Zehen des linken Fußes, wenn diese am Schlusse mit Wasser benetzt werden, hinausschlüpfen.[1] Auf allen Erdteilen läßt sich der Brauch nachweisen, daß die Teilnehmer einer Bestattung wegen ihrer dämonischen Verunreinigung sich mit Wasser reinigen.[2]

Die Berührung mit einem Toten verunreinigte bei den Babyloniern. Neben Wasser wirkte Wein, Honig, Butter, Salz reinigend.[3] Der heidnische Araber, der in die Nähe eines Leich-

missen müssen die durch die Leiche verunreinigten Gegenstände drei Tage lang im Freien liegen (*Arch. f. Ethn.* X 52). Gemäß dem A. T. sind die offenen Gefäße in der Sterbehütte unrein und müssen mit dem 'Entsündigungswasser' besprengt werden (IV M. 19, 15ff.). Auch das Wasser im Sterbehause gilt als unrein und wird daher gleich ausgegossen. Diese Sitte herrscht bei den Eingeborenen von Loango (E. Pechuel-Loesche *Volkskunde v. Loango* 1907, 307), in manchen Gegenden Frankreichs, in Deutschland (Sartori *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XVIII 363; Wuttke *Deutscher Volksabergl.*[3] 459). Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts kommt diese Sitte auch bei den Juden vor (*Sēfer Ḥasidim* ed. Wistinetzki 1891, Nr. 562; Jōsēf Karo Šulḥan ʿĀruk II: Jōrē dĕʿā § 439 nebst Komm. *Tur zāhāb*; Abraham Lewysohn *Sēfer Meqōrē Minhāgim*, Berlin 1846, 125. *Globus* 80, 159; 91, 360; L. Herzfeld *Predigten*[2], Leipzig 1863, 175). Nach dem jüdischen Volksglauben hat nämlich der Todesengel in dem Wasser sein Schwert abgewaschen. Über diesen Brauch vgl. auch Frazer in *Journ. of the Anthrop. Inst.* XV 89f.

[1] Vend. VIII 35-72; vgl. Scheftelowitz *ZDMG* LVII 150ff.

[2] Vgl. Sartori *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XVIII 369f. Bereits Wilken *Über das Haaropfer* (Revue Coloniale Internationale 1886) und S. R. Steinmetz *Entwicklung der Strafe* I 178 nehmen an, daß das Waschen eine mechanische Befreiung von den bösen Geistern sei.

[3] A. Jeremias *Das Alte Test. im Lichte d. alt. Orients*[2] 1906, 432 und 431.

nams kam, mußte sich baden und seine Kleider waschen.[1] War im alten Griechenland ein Leichnam in einem Hause, so wurde an die Tür des Gemaches zur Reinigung der durch die Annäherung an den Leichnam Befleckten, wenn sie das Haus wieder verlassen, ein Wassergefäß voll reinen, aus fremdem Hause entlehnten Wassers gestellt.[2] Die Teilnehmer an der Leichenbestattung des Misenus wurden dadurch gereinigt, daß ein Genosse dreimal Wasser um sie herumträgt und sie damit besprengt.[3] Die Römer, die an einer Leichenbestattung teilgenommen hatten, schritten über ein Feuer und besprengten sich mit Wasser.[4] Wenn die Russen vom Begräbnisplatz zurückkehren, waschen sie, bevor sie ihr Haus betreten, die Hände und nehmen dann mit einer Feuerzange eine glühende Kohle, die sie hinter sich werfen.[5] Bei allen indischen Völkern ist es Brauch, daß sich die Teilnehmer eines Begräbnisses durch Wasser reinigen, indem sie gewöhnlich ein Vollbad in fließendem Wasser nehmen oder sich wenigstens die Hände waschen.[6] Bei den Kakhyens (Indien) müssen die Verwandten eines Toten nach dem Begräbnis, bevor sie das Haus, in welchem der Todesfall vorkam, betreten, mit Wasser besprengt werden und über ein Bündel Gras treten, das zuvor mit dem Blute eines dem Toten

---

[1] D. Nielsen *Die altarab. Mondreligion* 1904, 206f. Ein ähnlicher Brauch herrscht bei den Mandäern, Herzogs *Real-Enzykl. f. Prot. Theol.* XII 175. [2] E. Rohde *Psyche* I 219.

[3] Vgl. L. Deubner in diesem *Archiv* XVI 128

[4] Vgl. Paulus Festi 2: *Funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur, aqua aspersi; quod purgationis genus vocabant suffitionem.*

[5] *Globus* 29, 123.

[6] Caland *Die altind. Toten- u. Bestattungsgebr.* 1896, 73, 76; Thurston *Ethnograph. Notes in Southern India* 1906, 135; W. Crooke *Natives of Northern India* 1907, 219; W. H. R. Rivers *Todas* 1906, 403; W. S. und K. Routledge *Akikuyu* 1910, 169; A. Featherman *Soc. Hist.* 1891, IV 67, 100, 142; II 66. Der Jainist, der an einem Begräbnis teilgenommen hat, reibt seine Hände nach dem Begräbnis mit Erde und Wasser ab, um 'die Unreinheit des Todes' zu entfernen (Crooke *Pop. Rel. of North India*² I 29). Die Mohammedaner (Crooke a. a. O. 29) und Juden pflegen, wenn sie kein Wasser haben, Erde zur Reinigung der Hände zu nehmen.

geopferten Huhnes beträufelt ist.[1] Die Tibetaner waschen sich nach der Leichenbestattung den Kopf, nachdem sie die Haare abgeschoren haben.[2] Im shintoistischen Japan müssen sich die vom Begräbnis Zurückkehrenden die Hände waschen, sich den Mund ausspülen, und es wird Salz über sie geworfen.[3] Die Verwandten, die mit der Leiche in Berührung gekommen sind, dürfen während der hunderttägigen Trauerzeit keinen Tempel besuchen. Wer ein Totenhaus betritt, ist drei Tage lang unrein. Hat man die Leiche aus dem Trauerhause herausgeschafft, so wird im Innern des Hauses und vor der Haustüre Salz gestreut; außerdem wird vor der Haustür ein Feuer angezündet.[4] Auch nach dem Glauben der Tscheremissen sind Menschen und Gegenstände durch eine Leiche verunreinigt. Daher waschen sich die Leidtragenden nach einem Begräbnis und wechseln ihre Kleider, während die verunreinigten Gegenstände drei Tage lang im Freien liegen müssen.[5] Die Wotiäken reiben sich außerdem noch die Hände mit Asche ab.[6] Bei den Chewsuren müssen diejenigen, die die Leiche gewaschen haben, sechs Tage lang ein Bad nehmen. Während dieser Zeit betreten sie nicht ihr Haus.[7]

In Afrika nehmen die Neger, die einen Toten berührt oder an einem Begräbnis teilgenommen haben, ein Bad im fließenden Wasser, um sich von den Leichendämonen und vom Totengeist zu befreien.[8] Bei den Schanaka auf Madagaskar werden

[1] J. Anderson *Report on the Exped. to Western Yunan*, Calcutta 1871, 130. Die dajakische Witwe nimmt nach Beendigung der Trauerzeit ein Bad (*Globus* 42, 45).

[2] Ch. A. Sherring *Western Tibet* 1906, 131.

[3] Chantepie de la Saussaye *Lehrb. d. Religionsgesch.* 1905, I[3] 165f.

[4] E. Schiller *Shinto* 1911, 66 f.

[5] *Int. Arch f. Ethn.* X 52.

[6] A. Featherman *Soc. Hist.* IV 532; M. Buch *Globus* 40, 249.

[7] *Globus* 76, 210.

[8] Featherman a. a. O. I 156; R. H. Nassau *Fetichism in West Africa* 1904, 219; *Globus* 81, 190; H. Klose *Togo* 1899, 274; J. Shooter *Kafirs of Natal* 1857, 240; J. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 187; A. Werner *Natives of British Central Africa* 1906, 157, 162; A. B. Ellis *Tshi-speaking Peoples* 1887, 241; Derselbe *Ewe-speaking Peoples* 1890, 160;

nach einer Beerdigung sowohl die Wände des Sterbehauses als auch die zu diesem Zwecke versammelten Angehörigen des Verstorbenen mit eigens hierfür präpariertem Wasser besprengt.[1]

Auch die Indianer Amerikas sind durch die Berührung mit einem Toten oder nach einem Leichenbegängnis unrein und müssen sich durch Wasser reinigen, um so den Totengeist von sich abzuschütteln.[2] Bei den Hupaindianern müssen diejenigen, die sich an der Leichenbestattung beteiligt haben, ein Schwitzbad nehmen, wobei ein Priester eine Reinigungsformel rezitiert.[3]

Ebenso sind in Ozeanien Waschungen nach einem Begräbnis üblich.[4] In Samoa sind diejenigen, die eine Leiche berührt haben, unrein und dürfen daher keine Speisen anrühren, sondern gleich kleinen Kindern steckt man ihnen die Speisen in den Mund. Erst am fünften Tage nach der Bestattung unterziehen sie sich der Reinigungszeremonie, indem sie sich in heißem Wasser baden.[5]

Dieser in der ganzen Welt weitverbreitete Brauch hat sich

S. R. Steinmetz *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern* 1903, 234; Gouldsbury und Sheane *Northern Rhodesia* 1911, 183. Die Ewe-Witwe badet sich erst am Ende einer sechsmonatlichen Trauerzeit, schneidet sich Haar und Fingernägel ab und zieht sich neue Gewänder an, während sie die alten Kleider samt den Haaren und Nägeln verbrennt (Ellis *Ewe-speaking Peoples* 160).

[1] Goldziher in diesem *Archiv* XIII 41.

[2] E. B. Tylor *Primitive Culture*[4] II 433; C. Hill-Tout *British North America* I 1907, 202 f. Über die Grönländer vgl. K. Rasmussen *People of the Polar North* ed. Herring, London 1908, 143. Nach dem Tode ihres Gatten müssen die Witwen einige Zeit isoliert leben und dann ein Bad nehmen (Bancroft *Native Races* I 289 Anm. 194).

[3] Goddard *Life and Culture of the Hupa*, Berkeley 1903, 71.

[4] Klemm *Allgem. Kulturgesch.* IV 325; Steinmetz *Ethnol. Stud. zur ersten Entwicklung der Strafe* I 217; Waitz-Gerland *Anthropologie* VI 409; *Globus* 64, 361; Wollaston *Pygmies and Papuans* 1912, 138. Auf Neuseeland gelten diejenigen, die mit einem Toten in Berührung gekommen sind, für 'tapu', sie dürfen in diesem Zustande keinen Menschen und keine Nahrung anrühren, sondern man steckt ihnen die Nahrung in den Mund (Polack *Manners and Customs of the New Zealanders* 1840 I 65).

[5] S. Turner *Samoa* 1884, 145; Derselbe *Nineteen years in Polynesia* 1861, 228.

auch im Alten Testament erhalten. Der durch einen Toten Verunreinigte wurde mit Wasser, worin sich Asche einer roten Kuh befand, besprengt, und außerdem mußte er am siebenten Tage nach seiner Verunreinigung ein Vollbad in fließendem Wasser nehmen. Erst dann durfte er das Heiligtum wieder betreten.[1] Bei den Juden herrscht die alte Sitte, daß man, wenn man eine Leiche berührt hat oder den Friedhof verläßt, sich außerhalb des Trauerhauses und des Friedhofes die Hände wäscht, um die bösen Geister, die einem folgen, zu verscheuchen. Außerdem war es Brauch, sich, bevor man ein Wohnhaus betrat, unterwegs dreimal oder siebenmal niederzusetzen, weil bei jedesmaligem Sichsetzen die Geister fliehen.[2]

Da die heidnischen Völker glaubten, daß das neugeborene Kind, die Wöchnerin und das weibliche Geschlecht während der Menstruation mit Dämonen behaftet sind, so mußten sie sich einer kathartischen Zeremonie unterziehen[3], zu der gewöhnlich Wasser genommen worden ist.

---

[1] IV M. 19, 17; 19, 13

[2] R. Moses Isserles zu *Šulḥān ʿĀruk*, *Jorē dēʿa* § 376, 4. Der Gaon Sar Šālōm Bar Bōās, der um 850 lebte, sagt in seinem Werke *Šaʿarē ṣedeq* III 4, 19. 20: 'Wenn die Weisen gesagt haben: Man setze sich bei der Rückkehr von einem Leichnam siebenmal hin, so war es nur für den Fall gemeint, daß man sich nach dem Friedhof begeben hat und von dort zurückkehrt und nur für Verwandte, auch nur für den ersten Tag und vor allem nur für diejenigen Orte, wo sich der Brauch eingebürgert hat. Das siebenfache Wiederholen des Sichsetzens geschah mit Rücksicht auf die bösen Geister, die den Heimkehrenden begleiten und von denen jedesmal, wenn man sich hinsetzte, je einer verschwinden sollte.'

[3] Über das neugeborene Kind habe ich bereits oben S. 368 gehandelt. Der Glaube an die Unreinheit der Wöchnerin ist auf allen Erdteilen vorherrschend. Dieselbe wird vor allem durch Wasser beseitigt; vgl. H. Ploß *Das Weib*[7] II 403 f., 408 f.; E. B. Tylor *Primitive Culture*[4] II 432 f.; Th. Wächter a. a. O. 38 f. Ferner ist ein Reinigungsbad im fließenden Wasser vorgeschrieben bei den Garos in Assam (Playfair *Garos*, London 1911, 99); in Oberburma (H. J. Wehrli *Beitr. z. Ethnol. d. Chingpaw von Oberburma*, Leiden 1904, 60), bei den Malaien (Skeat und Bladgen *Malay Magic* 1900, 334), auf den Sundainseln teils gleich nach der Niederkunft (*Globus* 44, 349), teils am neunten Tage nach der Geburt (Elbert *Sundaexped.* 1911, 110), in

d) Die apotropäische Wirkung des Wassers

Durch Wasser wird auch von außen her drohendes Unheil beseitigt. In Babylonien hat man Unglück und böse Omina durch Wasser abgewendet. Eine Beschwörung lautet: 'Ich habe meine Hände gewaschen, den Körper gereinigt mit hellem Quellwasser, welches in Eridu vorhanden ist. Alles Böse, alles Nichtgute, das in meinem Körper ist, in meinem Fleische, in meinen Gliedern ist, böse Träume, Zeichen und unheilvolle Omina' mögen durch die Lustration schwinden.[1] Der Inder, der seine Lebenskraft zu erhöhen wünscht, begießt sich mit Wasser, das unter Hersagung von fünf bestimmten Atharvavedaliedern geweiht worden ist. Wer Wohlfahrt erlangen will, gießt sich

---

Samoa (J. B. Stair *Old Samoa* 1897, 177), bei den Grönländern (K. Rasmussen *People of the Polar North* ed. Herring, London 1908, 120), den Musquakieindianern (M. A. Owen *Folk-lore of the Musquakie Indians*, London 1904, 65). Bevor die Wöchnerin bei den Tlinkit-Indianern die isolierte Geburtshütte verläßt, wäscht sie sich und ihr Kind und zieht sich neue Kleider an (A. Krause *Tlinkit-Indianer* 1885, 215). Bei den Zapoteku (Mexiko) werden Wöchnerin und Kind im Fluß gewaschen (*Globus* 27, 318). Mit Wasser besprengt oder gewaschen wird die Wöchnerin bei den Kachāris in Indien sechs Wochen nach der Geburt. Diese Reinigungszeremonie heißt *śāntilya* (G. Endle *Kacháris*, London 1911, 42). Bei den Hindu in Indien wird sie gleich nach der Geburt mit Weihwasser besprengt, um die Dämonen zu bannen (J. A. Dubois *Hindu manners etc.* 1899, 157), und zwei oder drei Tage darauf nimmt sie ein Bad (Crooke *Pop. Rel. of North. India*[2] I 25, ders. *Natives of North. India* 196 f.) In Sumatra wird die Gebärende dreimal mit besonders bereitetem Wasser besprengt und ihr dreimal ein Schluck davon gegeben (*Globus* 84, 232). Bei den Ovaherero in Afrika wird die Wöchnerin nach einem Monat mit Wasser besprengt (S. R. Steinmetz *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern* 1903, 308; *Globus* 38, 364). Bei den Ondonganegern badet sie sich nach 14 Tagen außerhalb des Dorfes in einer mit Wasser gefüllten Grube. In demselben Wasser werden auch bei allerlei Krankheiten Kuren vorgenommen (Steinmetz a. a. O. 334). Reinigungszeremonien mittels Wassers finden ferner statt in Britisch Nigeria (A. F. Mockler-Ferryman *British Nigeria* 231), auf Neu-Caledonien (Featherman *Soc. Hist. of Races of Mankind* 1887, II 87). Über die Reinigungszeremonie einer Menstruierenden vgl. Ploß *Das Weib*[7] I 426 ff.

[1] M. Jastrow *Religion d. Babylon. u. Assyr.* I 320.

Regenwasser aufs Haupt.[1] Der Nordinder, der gegen die Angriffe eines Tigers gefeit sein und selbst dessen Höhle ohne Gefahr betreten will, badet sich siebenmal an sieben Dienstagen.[2] Im alten Indien und in Malabar hält man es für ein unglückliches Zeichen, wenn eine Krähe auf eine Person oder deren Kleider ihre Exkremente fallen läßt. Dem bevorstehenden Unheil kann man nur dadurch entgehen, daß man entweder den Kot mit Wasser abwäscht, das mit dem Atharvavedaliede VII 64 geweiht ist, oder daß man mit seinen Kleidern angetan ein Bad nimmt.[3] Theophrast (*Charaktere* XVI) bespöttelt den Abergläubischen, der sich zum Schutze gegen Dämonen die Hände reinwäscht, mit Weihwasser besprengt und ein Lorbeerblatt in den Mund nimmt. 'Er ist wohl auch unter denen, die sich sorgfältig mit Meerwasser besprengen.'[4] Im arabischen Volksglauben wird das Besprengen mit Wasser als Zaubermittel gegen dämonische Einflüsse angewandt.[5] Begibt sich jemand in Anatolien auf Reisen und will man, daß er gesund zurückkehren soll, so gießt man hinter dem Wagen, auf dem er wegfährt, einen Krug Wasser aus.[6] Geweihtes Wasser hält bei den Ruthenen alles Böse fern. Wer davon trinkt und sich damit wäscht, wird von dem Teufel befreit. Um vom Hause während des Jahres das Böse fernzuhalten, wird bei den Bojken (Ruthenen) am Vortage der heiligen drei Könige bei der Vesper Wasser geweiht, mit dem man das Haus, den Hof und alle Wirtschaftsgebäude besprengt. In manchen Gegenden pflegen Männer und Frauen mit ihren Kleidern in solches geweihtes Wasser zu springen, um hierdurch gegen

[1] Kauś. S. 13, 10; 24, 41.

[2] Crooke *Natives of Northern India* 256.

[3] Kauś. S. 46, 47; vgl. Caland *Altind. Zauberrit.* 155; E. Thurston *Ethnographic Notes* 1906, 277. Im alten Indien werden böse Omina, die einem durch Unglücksvögel verkündet werden, auch durch Feuer abgewendet (*Atharvaveda* VII 64, 2).

[4] Auch böse Träume verlangen in Griechenland und Indien Lustration, vgl. Theophrasts *Charaktere*, Leipzig 1897, 129 zu XVI 11; J. v. Negelein *Traumschlüssel des Jagaddeva* (RGVV XI 4) S. 35; vgl. auch oben S. 376.

[5] I. Goldziher in diesem *Archiv* XIII 38. [6] *Globus* 91, 116.

das Böse gefeit zu sein.[1] Die ganze serbische Dorfjugend badet sich am Georgitage vor Sonnenaufgang im Flusse, oder wenn das Dorf keinen Fluß hat, so geht jeder in seinen Garten, wo er sich wäscht, um das ganze Jahr hindurch gesund zu bleiben.[2] Wer sich nach dem deutschen Volksglauben am Ostertage in fließendem Wasser badet, bleibt das ganze Jahr hindurch von aller Krankheit frei. In Ostpreußen wurden deshalb die Pferde in der Osternacht geschwemmt. In Bayern, im Erzgebirge, in Böhmen und Baden ist man, wenn man am Karfreitage im Flusse vor Sonnenaufgang ein Bad nimmt, vor Krankheit geschützt. In der Niederlausitz gilt das Wasser als heilbringend. Darum wurde der Hirt, der die Herde vom ersten Austreiben heimbrachte, und derjenige, der im Frühjahr von der ersten Ackerarbeit heimkehrte, mit Wasser begossen. Darum wird auch das Vieh, das gekauft ist, bevor es in den Stall kommt, mit Wasser besprengt, um es gesund zu erhalten. In Süddeutschland wird noch heute alles Böse vom Hause dadurch beseitigt, daß Haus und Stallung mit Weihwasser besprengt werden.[3] Der Indianer in Mexiko besprengt alle und auch das Vieh mit einem in Wasser getauchten Schilfrohr. Von dieser Zeremonie erwartet er viel Segen: 'Daß wir darin das Leben haben', heißt es in dem Gebet, das bei dieser Besprengung geflüstert wird. In einem Gebet an eine Gottheit heißt es: 'Es möge kein Übel da sein, wirf es hinter dich in den Wind . . . Sprenge dorthin dein Lebenswasser und gib dort Leben den Göttern des Westens.'[4]

Der weitverbreitete Brauch, hinter der Leiche, unmittelbar nachdem sie aus dem Hause getragen ist, Wasser auszugießen[5],

[1] *Globus* 73, 244; 79, 150 f. [2] *Globus* 30, 94.

[3] A. Wuttke *Deutscher Volksabergl.*[3] 72 und 74, *Globus* 72, 352; *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 1913, 285. Über Anwendung von Wasser als Apotropäum vgl. auch L. Seligmann *Der böse Blick* II 235 ff.

[4] K. Th. Preuß *Die Nayarit-Expedition* I 1912, 9, vgl. auch 46; 245.

[5] So im alten Griechenland (E. Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 1911, 88), im heutigen Griechenland, bei den Dajaken auf Borneo, bei den Arabern (Sartori *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XVIII 365, Goldziher in diesem *Archiv* XIII 40 f.), den Syrern (S. J. Curtiß *Ursemit. Religion* 1903,

beruht auf der Vorstellung, daß der Totengeist und die Leichendämonen hierdurch verscheucht werden sollen. Bei den Arabern werden selbst die später nach einem Leichenzuge vorbeiwandernden Leute mit Wasser besprengt[1], da sich auf diesem Pfade, wo vorher eine Leiche weggeführt ist, Dämonen aufhalten.[2] Der Römer, der die nächtlich wandelnden Totengeister verscheuchen will, nimmt schwärzliche Bohnen, wirft sie, ohne sich umzusehen, nach hinten mit den Worten: 'Ja die Meinigen und mich sühne ich mit diesem Geschenk.'

231 Anm. 2), in Deutschland, wo außerdem noch das Gefäß zerschlagen wird, damit durch dieses Geklirr die apotropäische Wirkung erhöht werde (vgl. Sartori *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XVIII 364; derselbe *Sitte und Brauch* I 144; *Bavaria* II 1, 323; *Ztschr. d. Ver. f. rhein. u. westf. Volksk.* 1905, 197; A. Wuttke *Deutscher Volksabergl.*[3] 465). Bereits der im 11. Jhdt. lebende Bischof Burchard von Worms erwähnt diesen Brauch, Wasser hinter der Leiche, die aus dem Hause geschafft wird, auszugießen: *Fecisti illas vanitates aut consensisti, quas stultae mulieres facere solent, dum cadaver mortui hominis adhuc in domo iacet, currunt ad aquam et adducunt tacite vas cum aqua et cum sublevatur corpus mortui, eandem aquam fundunt subtus feretrum* (Burchard aus Worms, Colonia 1548 p. 195). Ferner vgl. Hans Vintler *Blumen der Tugend* ed. Zingerle, Vers 7830f.: 'So tragen etlich leute aus das wasser alles aus dem haus, wenn man einen toten trait für das haus, als man sait.' In Armenien wird ein Wassertopf, sobald der Tote hinausgetragen ist, außerhalb des Hauses zertrümmert mit den Worten: 'Geh' und komm' nicht zurück' (Sartori *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XIII 365). Gegen diesen Brauch scheint sich der Talmud zu wenden: 'Wenn jemand Wasser auf die Straße gießt mit dem Rufe: 'Weg (ihr Dämonen)', so ist dieses ein heidnischer Brauch. Ruft er aber wegen der Vorübergehenden, so ist es erlaubt' (*Toseftā Šabbāt* VII § 11). Die Litauer halten nach einem Sterbefalle vom Tage des Todes bis zum Begräbnis Totenwache, wobei man die Leiche oft mit kaltem Wasser begießt, um die Leichendämonen zu verscheuchen (*Globus* 22, 239). In Zentralaustralien beschmieren sich bei einem Todesfalle die nächsten Verwandten mit Ocker und Fett, um hierdurch vor dem Totengeist geschützt zu sein (*Globus* 97, 57).

[1] Goldziher in diesem *Archiv* XIII 41.

[2] Vgl. *Awesta*, Vend. VIII 14—22; Scheftelowitz *ZDMG* LVII 146ff. Daher dürfen in Westafrika Frauen unmittelbar nach einem Leichenbegängnis nicht dieselbe Straße passieren, auf der eine Leiche befördert ist, damit ihre Kinder nicht krank werden (R. H. Nassau *Fetichism in West-Africa* 1907, 218).

Dieses sagt er neunmal, ohne sich umzublicken. Hierauf besprengt er sich mit Wasser und klirrt mit ehernen Geräten, indem er die Totengeister anfleht, sein Haus zu verlassen.[1] Auch den bei den mohammedanischen Völkern vorherrschenden Brauch, Wasser auf das Grab zu gießen, erklären Sartori und Goldziher als Abwehr gegen Dämonen.[2]

Da nach dem primitiven Glauben das Brautpaar von Dämonen bedrängt wird, so wird im Hochzeitsritual vieler Völker Wasser angewendet. So wurde die römische Braut mit Wasser besprengt. Nach Plutarch berührte sie Feuer und Wasser.[3] Die Araber schützen das Brautpaar vor dämonischen Einflüssen durch Besprengung mit Wasser.[4] Im alten Indien badeten Braut und Bräutigam vor der Hochzeit, und am vierten Tage nach derselben, vor der ersten ehelichen Beiwohnung, wurden sie mit Wasser, in das die Überreste von Unheil vertreibenden Opferspenden getan waren, besprengt.[5] In Coimbatore (Indien) badet sich das Brautpaar in Wasser, das mit Gelbwurzeln gemengt ist, damit es gegen den 'bösen Blick' gefeit sei.[6] Bei den Bodo-Kacharis (in Nepal und Assam) wird Wasser über das Brautpaar gesprengt.[7] Die Karens in Burma gießen über die Braut Wasser, wenn sie in des Bräutigams Haus geführt wird.[8] Bei der Hochzeitszeremonie der Siamesen wird das Braut-

[1] Ovid *Fasti* V 436 ff.

[2] *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XVIII 367; *Archiv* XIII 43 f. Mit Unrecht bestreitet W. v Baudissin *Adonis und Esmun* 1911, 437 Anm. diese Auffassung.

[3] Vgl. E. Samter *Familienfeste der Griechen und Römer* 15; derselbe *Geburt, Hochzeit und Tod* 88 f.; Wissowa *Religion und Kultus der Römer* 914 Anm. 6.

[4] I. Goldziher in diesem *Archiv* XIII 31 f.

[5] H. Oldenberg *Religion des Veda* 423, 427; Winternitz *Das altind. Hochzeitsrituell* 1892, 43, 46 f.

[6] E. Thurston *Ethnographic Notes* 73. Bei den Origa-Stämmen bringen Mädchen, die noch nicht mannbar sind, von sieben verschiedenen Dörfern Wasser für das Brautpaar herbei, worin es ein Bad nimmt (Thurston a. a. O. 79).

[7] Featherman *Soc. Hist.* IV 30.

[8] H. C. Thrumbull *The Blood covenant* 1887, 193.

paar von dem Priester mit geweihtem Wasser begossen.[1] Dasselbe geschieht auch bei den Sasakern (auf den Sundainseln) mit den Worten: 'Das reinigende Wasser gieße ich über euch, das heiligende Wasser verbinde euch fürs Leben ... Es wird das über sie ausgesprengte Wasser sie läutern vor den Göttern, sie reinigen vor den Menschen. Mögen böse Geister ihnen nicht in den Weg treten.'[2] Bei den Dajaks (Borneo) wird das Brautpaar sowohl mit Tierblut als auch mit Wasser besprengt.[3] Auf Nias wird bei der Hochzeitszeremonie Wasser in ein Becken geschüttet und Gold im Werte von ungefähr einem Gulden für die Priesterin, die die Trauung vollzieht, hineingelegt. Von dem Wasser sprengt sie auf die Köpfe des Brautpaars.[4] Bei den Zambalen (Luzon) begibt sich das Brautpaar am Vorabend der Hochzeit zum nächsten Fluß und nimmt ein Bad.[5] Am letzten Tage vor der Hochzeit wird die kurdische Braut von den Frauen ihrer Verwandtschaft und der Bräutigam von den Seinen ins Bad geführt.[6] Bei den Haussas wird nur die Braut am Hochzeitstage gebadet.[7] Bei der Hochzeitszeremonie der Puebloindianer werden die Köpfe des Brautpaars mit Weihwasser gewaschen.[8] Auch in Rumänien wird das Brautpaar mit Wasser besprengt.[9] Nach einem Straßburger Ritual vom Jahre 1742 besprengte ein Priester das Brautpaar und das Ehegemach mit Weihwasser, indem er dabei sprach: *Visita ... Domine, habitationem istam et omnes insidias ab ea longe repelle.*[10] Auch in Schweden wurde ehemals das Brautpaar mit Weihwasser besprengt.[11] Bei den Russen ist das Brautbad am Tage vor der Hochzeit üblich. Alsdann muß sich die Braut noch mit Weihwasser waschen, wohl 'als Entsühnung' für das aus heidnischer

[1] E. Young *Kingdom of the yellow robe* 1900, 95.
[2] J. Elbert *Sunda Expedition* 1911, 106. [3] Thrumbull a. a. O. 192.
[4] J. W. Thomas *Drei Jahre in Südnias*, Barmen 1892, 13.
[5] *Globus* 49, 125. [6] *Globus* 69, 15. [7] *Globus* 69, 375.
[8] F. Krause *Puebloindianer* 1907, 90.
[9] *Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.* 1909, 96.
[10] E. Fehrle in diesem *Archiv* XIII 158. [11] *Globus* 89, 381.

Zeit stammende Brautbad, das vom christlichen Standpunkt als heidnisch und sündhaft empfunden wird.[1]

Da gerade die Wöchnerin von Dämonen heimgesucht wird, so hat man zur Fernhaltung derselben ebenfalls Wasser benutzt. So heißt es Tosifta Šabbāt VI 4: 'Man darf ein Gefäß mit Wasser vor das Bett einer Wöchnerin stellen, ohne hierdurch sich einer abergläubischen Handlung schuldig zu machen.'[2] In Karlsbad und Umgebung muß die Wöchnerin nebst Kind früh und abends mit Weihwasser besprengt werden, um gegen böse Einflüsse gefeit zu sein.[3] Nach der arabischen Volksmedizin setzt man demjenigen, der an Schlaflosigkeit leidet, ohne daß er es merkt, an das Kopfende des Bettes ein Gefäß voll Wasser.[4] Bei den Tenaindianern steht in jedem Zelt nachts ein wassergefülltes Gefäß, wodurch die Dämonen ferngehalten werden sollen.[5] In Schleswig-Holstein schützt ein Eimer Wasser unter dem Krankenbett vor dem 'Durchliegen'.[6]

Es würde zu weit führen, hier Feuer, Blut und Speichel, die, wie wir oben S. 380 gesehen haben, ebenfalls sündentilgende Mittel sind, in ihren Wirkungen zu behandeln.[7] Die Untersuchung hat gelehrt, daß gerade das Wasser im Exorzismus eine große Rolle spielt, und daß die Sünde, da sie im primitiven Glauben ein dämonischer Stoff ist, genau in derselben Weise wie jede andere dämonische Besessenheit beseitigt worden ist. Diese Auffassung von der Sünde tritt besonders in denjenigen Religionen stark in den Vordergrund, in denen der Begriff der Sünde sich bereits nach der ethischen Seite hin entfaltet hat, weshalb gerade dort das lebhafte Verlangen nach der Beseitigung der Sünde durch Lustration oder durch Übertragung vorherrscht.

---

[1] *Globus* 76, 316.

[2] Noch heutzutage stellen die Juden in Bayern und Hessen einen Eimer oder ein Faß voll Wasser vor die Tür einer Wöchnerin.

[3] H. Ploß *Das Kind*[3] I 109. [4] I. Goldziher in diesem *Archiv* XIII 35.

[5] *Anthropos* 1911, 723. [6] *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 1913, 282.

[7] Diese sollen für eine besondere Untersuchung aufgespart bleiben. Über das Blut vgl. Scheftelowitz *Das Huhnopfer* S. 41 ff. (RGVV XIV 3).

Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren[1]

Von **Karl Wigand** in Godesberg bei Bonn

Die Israeliten haben von jeher — schon im Altertum nicht weniger als im Mittelalter und in der Neuzeit — das besondere Interesse der übrigen Kulturvölker erregt. Der Grund hierfür waren in erster Linie ihre sonderbaren Gebräuche, an denen dieses Volk mit großer Zähigkeit festgehalten hat und noch festhält. Von diesen ist wohl stets das Verschmähen des Schweinefleisches den Andersgläubigen vor allem aufgefallen. Doch nicht das Schwein allein, sondern auch andere Tiere hielten und halten die Israeliten für unrein. Im folgenden soll nun untersucht werden, wie die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren der vergleichenden Religionsbetrachtung erscheint, und wo die Quelle für diese eigenartigen Verbote zu suchen ist.

Unsere Kenntnis der altisraelitischen Vorstellung von unreinen Tieren schöpfen wir aus zwei Kapiteln des Pentateuchs: Leviticus XI und Deuteronomium XIV. Nach der herrschenden Ansicht[2] ist letztere im 8.—7. Jahrhundert entstanden, während die Aufzählung im Lev. XI der Quelle des esoterisch-priester-

---

[1] Vorliegende Arbeit ist von Herrn Geheimrat Eduard König in Bonn angeregt worden, dem ich hierfür, sowie für verschiedene Hinweise auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank ausspreche. Da ich von Beruf kein Alttestamentler und Orientalist bin, so kann das Thema von mir nicht abschließend behandelt werden. Vielmehr sollen nur die bisherigen Auffassungen vom Ursprung dieser Anschauung (bes. in methodischer Hinsicht) kritisiert werden. Dabei werden sich einige neue Gesichtspunkte und Probleme ergeben.

[2] Vgl. z. B. Marti bei Kautzsch *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, 3. Aufl., Tübingen 1909/10, S. 261; Ed. König *Einl. in das Alte Testament*, Bonn 1893, S. 215—222; E. Sellin *Einl. in das Alte Testament*, Leipzig 1910, S. 17 und 39 ff.

lichen Pentateucherzählers angehört, der nach Ed. König[1] alte Bestandteile enthält, in der uns vorliegenden Gestalt allerdings erst aus dem 6. vorchristlichen Jahrhundert stammt.[2] Der Bericht des Deuteronomiums unterscheidet sich von dem jüngeren dadurch, daß in ihm eine ganze Rubrik der unreinen Tiere, das Gewürm, wie wir diese der Kürze halber bezeichnen wollen, fehlt; ist aber darin ausführlicher, daß er in Vers 4 und 5 eine Aufzählung von reinen Säugetieren gibt. Im übrigen ist die Übereinstimmung der beiden Quellen so groß, daß wir mit Marti[3] und Oettli[4] eine gemeinsame ältere schriftliche Vorlage annehmen müssen, die auch von Bertholet[5] für möglich gehalten wird.

Im folgenden geben wir in Form einer Disposition eine Übersicht über die Deuteronomium XIV 3—20 gegebene Einteilung der Tierwelt.

A. Säugetiere
  I. Reine Tiere:
    a) Angabe der einzelnen Tiere: V. 4—5.
    b) Merkmale der reinen Säugetiere: V. 6.
  II. Unreine Tiere:
    Nennung einzelner Tiere mit Angabe des Grundes ihrer Unreinheit: V. 7—8.
B. Wassertiere
  I. Merkmale der reinen Wassertiere: V. 9.
  II. Merkmale der unreinen Wassertiere: V. 10.
C. Geflügelte Tiere
  I. Erlaubnis, die reinen Vögel zu essen: V. 11.
  II. Aufzählung der unreinen Vögel: V. 12—18.
  III. Verbot, die geflügelten Kriechtiere (Septuaginta: ἑρπετὰ τῶν πετεινῶν) zu essen: V. 19.
  IV. Erlaubnis, alle reinen geflügelten Tiere zu essen: V. 20.

[1] *Gesch. d. alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*, Gütersloh 1912, S. 11.

[2] König *Einleitung* S. 231.

[3] Bei Kautzsch *Heilige Schrift* S. 264.

[4] Bei Strack-Völker *Kurzgefaßter Kommentar* (zu Deut. XIV) S. 61.

[5] Bei Marti *Kurzer Handkommentar* (zu Deut. XIV) S. 44.

Es fragt sich noch, was mit dem V. 20 genannten *πᾶν πετεινὸν καθαρόν* gemeint ist. Man könnte nach Martis Übersetzung[1] bei Kautzsch a. a. O. annehmen, daß nichts anderes gemeint sei als in V. 11. Doch erscheint eine einfache Wiederholung nicht wahrscheinlich. Vielmehr bezieht sich die Angabe von V. 11 speziell auf die *ὄρνεα* (hebr. *zippor*), die Vögel, während V. 20 *πετεινά* (hebr. *oph*), also ein allgemeinerer Ausdruck gebraucht wird, der Tiere mit Flügeln schlechthin bezeichnet. Ich glaube, daß V. 20 eine Einschränkung von V. 19 gibt, ohne daß dies jedoch, was eigentlich zu erwarten wäre, ausdrücklich gesagt wird. Dies tut jedoch der Parallelbericht Lev. XI 21—22, in dem bestimmte Arten der Heuschrecken als rein bezeichnet werden, während der vorhergehende (V. 20) und der folgende Vers (V. 23) Deuteronomium XIV 19 entsprechen. Diese unterscheiden sich nur dadurch, daß die „geflügelten kleinen Tiere“ in den Leviticusstellen noch näher bestimmt werden durch den Ausdruck „die auf vieren gehen“, bez. „die vier Füße haben“. Daß diese Bestimmung als Glosse irrig in den Text geraten sei, wie Kautzsch a. a. O. S. 160, Anm. b, meint, scheint mir eine unnötige Annahme zu sein; vielmehr dürfte sie wohl hier an ihrem ursprünglichen Platze stehen. Fragen wir uns, welche Tiere, zoologisch betrachtet, damit gemeint sind, so bieten sich hier zwei Erklärungsmöglichkeiten:

1. Es gibt tatsächlich geflügelte kleine Tiere mit vier Beinen, die sog. geflügelten Drachen, die im Orient vorkommen.[2]

2. Wahrscheinlicher erscheint jedoch, daß unter den fraglichen Tieren die Insekten zu verstehen sind, und daß die Angabe von vier Beinen auf einer irrtümlichen Vorstellung beruht, die uns nicht so fern liegt, wie man denken möchte; denn in

---

[1] „Alles reine Geflügel dürft ihr essen.“

[2] Vgl. über diese Tiere: Ph. L. Martin *Illustrierte Naturgesch. der Tiere* II 1, Abb. S. 6 und S. 88; Brehms *Tierleben*, Kleine Ausgabe, Leipzig-Wien 1893, S. 17—18; Leunis *Synopsis des Tierreichs* S. 392.

der ältesten uns erhaltenen illustrierten Naturgeschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, deren Verfasser Konrad von Meggenberg[1] ist, erscheinen die Heuschrecken nicht der Wirklichkeit entsprechend mit sechs, sondern mit vier Beinen. Diese Vorstellung konnte sich sehr leicht bilden; denn tatsächlich nehmen die Insekten, wie ich es zur Zeit an den exotischen Stabheuschrecken beobachten kann, oft Stellungen ein, in denen der Beobachter nur vier Beine an ihnen sieht.

Wenden wir uns nun zu dem, worin Lev. XI ausführlicher ist als Deut. XIV, zu V. 24 ff., die Kautzsch a. a. O. als Einschub bezeichnet. Zunächst scheint mir die Abteilung, wie sie in der Kautzschschen Bibelübersetzung vorliegt, nicht ganz richtig zu sein; denn V. 23 ist eine Wiederholung von V. 20 und dürfte so keinen Abschluß des Abschnittes bilden, paßt vielmehr besser, wenn wir ihn zum folgenden ziehen. Diese Auffassung zeigt auch die Septuaginta, in der das von Kautzsch durch „folgende“ übersetzte Wort mit *τούτοις* wiedergegeben ist, was nur auf das Vorhergehende gehen kann, und dem widerspricht auch nicht das im Hebräischen gebrauchte Wort. Es wird so noch zu den unreinen geflügelten Kriechtieren hinzugefügt, was ihr Aas für Unreinheiten mit sich bringt. Hieran werden einige weitere Gruppen von Tieren angeschlossen, deren Genuß und deren Aas verunreinigt:

1. V. 27—28: Tappengeher.
2. V. 29—30: Kleine Vierfüßler (*τὰ ἑρπετὰ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*).
3. V. 31—38: Wirkungen und Verhaltungsmaßregeln betr. das Aas solcher unreiner Tiere.
4. V. 39—40: Wirkungen und Verhaltungsmaßregeln betr. das Aas reiner Tiere.

Nach dieser Abschweifung werden gegen Schluß von Lev. XI, V. 41 ff. weitere unreine Tiere aufgezählt, und zwar

---

[1] Vgl. die neueren großen Ausgaben von Meyers und Brockhaus' Konversationslexikon s. v. *Meggenberg*.

5. V. 41: „Kleine Tiere, die sich auf der Erde tummeln“ Septuag.: *ἑρπετὸν ὃ ἕρπει.*

V. 42:

6. Tiere, „die auf dem Bauche kriechen“, d. h. Schlangen (vgl. Gen. III 14b),

7. Tiere, „die auf vieren gehen“,

8. Tiere, die mehr als vier Füße haben.

9. V. 43—45: Besonderer Hinweis auf das Verbot der „kriechenden Tiere“ unter Bezugnahme auf die Heiligkeit Gottes.

Wenn wir uns fragen, wie man dazu gekommen ist, diese Tiere für unrein zu halten, so wird es gut sein, erst bei anderen Völkern des Altertums nach ähnlichen Vorschriften zu suchen, in denen vielleicht der Schlüssel zur Lösung der Frage liegen könnte.

I. In Ägypten, wo eine reiche Überlieferung vorliegt, fehlen wenigstens für die ältere Zeit zusammenhängende Vorschriften dieser Art, wie mir von ägyptologischer Seite[1] mitgeteilt wird. Nur von wenigen Tieren ist hier der Genuß verboten: so untersagt die der Zeit um 750 v. Chr. angehörende Pianchi-Stele[2] das Essen von Fischen, die bei den Juden als rein galten. Dasselbe überliefern auch Herodot (II 37) und Porphyrius (de abstinentia IV 7). Unrein war den Ägyptern wie den Juden das Schwein, das jedoch nach Herodot (II 47) und Plutarch (de Iside et Osir. VIII) an einem bestimmten Vollmondstage geopfert und gegessen wurde. Die Vermutung, daß die Juden dieses Verbot von den Ägyptern übernommen hätten, dürfte wohl zurückzuweisen sein, da der Genuß von Schweinefleisch fast im ganzen Altertum[3] verboten war. Ferner

[1] Diese Mitteilung sowie den Hinweis auf die Pianchi-Stele verdanke ich Herrn Prof. Wiedemann in Bonn.

[2] Vgl. die Übersetzung der Pianchi-Stele von H. Brugsch-Bey in seiner *Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen*, Leipzig 1877, S. 682 ff., bes. S. 706, Nr. 150—151.

[3] Theodor Wächter *Reinheitsvorschriften im griech. Kult* (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten IX 1, 1910) S. 82 ff. bringt Belege für die Skythen, Kappadokier, Syrer, Phönizier, Kreter, Cyprier und Libyer.

galten nach Sommer[1] den Ägyptern für unrein der Esel, die Maus, die ὄρυξ[2], dieses Tier im Gegensatz zu den jüdischen Gesetzen, wenn die Septuaginta Deuteron. XIV 5 die richtige Übersetzung gibt.

Über einige weitere Tiere, die wenigstens im 1. Jahrhundert der Kaiserzeit für unrein gehalten wurden, berichtet Plutarch in seiner Schrift De Iside et Osiride, Kap. IV—V. Danach verschmähten die Ägypter die Wolle und das Fleisch der Schafe, und zwar nach Plutarch infolge ihres ausgesprochenen Reinlichkeitsgefühles. Es scheint, daß Plutarch hiermit das Richtige trifft. Machen doch seine Erörterungen den Eindruck, daß er gut mit ägyptischen Verhältnissen vertraut ist, was ja auch schon lange festgestellt ist.[3] Jedenfalls galt den Ägyptern das Schaf nicht etwa deshalb für unrein, weil es in dem Widdergott von Mendes göttlich verehrt wurde; denn andere ebenfalls heilige Tiere durften gegessen werden.

Für den Fischgenuß haben sich, wie es scheint, die Vorschriften in späterer Zeit spezialisiert; denn Plutarch (de Is. VII) berichtet, daß „nicht alle" sich des Genusses aller Meerfische enthielten, sondern nur einiger, so die Bewohner von Oxyrhynchos der mit dem Angelhaken gefangenen. Der Grund hierfür ist nach Plutarch religiöser Natur: die Bewohner dieser Stadt verehrten den Oxyrhynchos-Fisch göttlich und fürchteten daher, daß bei dem Fischfang ein nicht reiner Angelhaken ihren heiligen Fisch treffen könnte. In gleicher Weise mieden die Einwohner von Syene den Phagros (er wird von Aristoteles in Athenaeus' Deipnosoph. VII 327 ausdrücklich als Raubfisch, als σαρκοφάγος, bezeichnet), denn dieser erschien beim Steigen des Nils und wurde gern gesehen als Künder dieses für Ägypten

---

[1] *Rein und unrein* (Biblische Abhandlungen 1848) S. 284.

[2] Eine nicht näher bestimmbare Gazellenart.

[3] Die Literatur über Plutarchs Quellen gibt P. Wendland *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*[2] S. 118.

so wichtigen Naturereignisses. Die Priester, so berichtet ausdrücklich Plutarch, enthielten sich ganz des Fischgenusses.

Bei Porphyrius (de abstinentia IV 7)[1] ist ein Passus erhalten, in dem eine Klassifizierung der unreinen Tiere Ägyptens gegeben ist. Die betreffende Stelle lautet in der Ausgabe von Nauck: *τῶν δὲ κατ' αὐτὴν Αἴγυπτον ἰχθύων τε ἀπείχοντο πάντων καὶ τετραπόδων ὅσα μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ ἢ μὴ κερασφόρα· πτηνῶν δὲ ὅσα σαρκοφάγα· πολλοὶ δὲ καθάπαξ τῶν ἐμψύχων.* „Hiernach galt ihnen und den Hebräern genau dasselbe für rein; denn wenn die einhufigen und die mit vielspaltigen Klauen versehenen Vierfüßler als unrein ausgeschieden werden, so blieben die Zweihufer oder Wiederkäuer übrig, und da von diesen ferner noch diejenigen Gattungen, bei welchen keine Hörner vorkommen, also die Kamele und was sonst aus mangelhafter Naturkenntnis zu den Wiederkäuern gerechnet sein mag, z. B. Hasen, Bergmäuse, abgetrennt werden, so ist hier die Anzahl der reinen gerade so beschränkt wie im mosaischen Gesetze." So die Worte Sommers a. a. O. S. 287 zu der Stelle.

Diese Übereinstimmung der jüdischen und ägyptischen Speisegebote erregt unsere Verwunderung, da, wie erwähnt, für das Ägypten der älteren Zeit nichts von ihnen überliefert ist. Doch sind Zweifel an der Richtigkeit dieser Nachricht nicht berechtigt; denn Porphyrius gibt Kap. IV 8 (am Schluß) an, daß seine Nachrichten über die ägyptische Religion *ὑπ' ἀνδρὸς φιλαλήθους τε καὶ ἀκριβοῦς ἔν τε τοῖς στωικοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφήσαντος* bezeugt (*μεμαρτυρημένα*) seien. Es erhebt sich daher die Frage nach der Quelle dieser späten ägyptischen Scheidung der Tiere in reine und unreine. In der Zeit des Porphyrius, also im 3. nachchristlichen Jahrhundert, bestand in Ägypten neben dem Christentum eine Mischreligion stärkster Art, wie durch die Literatur, besonders auch durch

[1] Zitiert von Sommer a. a. O., auch von Knobel-Dillmann *Exod. und Levit.* S. 482.

die neugefundenen Papyri, feststeht. Daß diese auch von dem Judentum beeinflußt worden ist, zeigt z. B. aufs deutlichste ein von Kenyon[1] publizierter Papyrus in London, der vom Herausgeber ins 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gesetzt wird. Es dürfte daher wohl auch jene spätägyptische Scheidung der Tiere, wie sie uns Porphyrius überliefert hat, auf jüdischen Einfluß zurückzuführen sein. Waren doch von den acht Millionen Bewohnern Ägyptens in jener Zeit mindestens eine Million Juden.[2] Und ist doch auch für andere orientalische Religionen der Kaiserzeit der Einfluß des Judentums festgestellt, so nach F. Cumont[3] sicher für den Sabazioskult und wahrscheinlich auch für den Kybele-Dienst. Ein weiterer Beleg für den Einfluß des Judentums ist auch eine Notiz in Plinius' *Naturalis Historia* (XXX 11), nach der eine Richtung der Magie von Moses, Jannes, Jotapes und den Juden abhängig wäre. Zu vergleichen sind hier auch jene Worte des Philosophen Seneca,[4] daß die jüdische Sitte durch alle Länder verbreitet sei, und daß die Juden, obwohl besiegt, den Siegern Gesetze gegeben hätten. Charakteristisch ist nun für diese spätägyptischen Speiseverbote, daß neben den in hellenistisch-römischer Zeit übernommenen jüdischen sich das für Ägypten ein Jahrtausend früher bezeugte Verbot der Fischnahrung gehalten hat, das den jüdischen eigentlich widerspricht.

---

[1] *Greek Papyri in the Brit. Museum* 1893, Nr. CXXI, Col. 19 S. 104.

[2] Über die Bedeutung der Juden im hellenistisch-römischen Ägypten vgl. Mommsen *Röm. Geschichte* V S. 489 und 586 ff.; Hermann Thiersch *An den Rändern des römischen Reichs* S. 9; zuletzt Wilcken-Mitteis *Chrestomathie der Papyruskunde* I 1 S. 24—26, wo ältere Literatur, namentlich Schürer *Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III[4] 38 ff. zitiert wird.

[3] *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (ins Deutsche übersetzt von G. Gehrich), Leipzig u. Berlin 1910, S. 78.

[4] Zitiert von Augustin *De civitate Dei* VI 10, abgedruckt bei Théodore Reinach *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris 1895, Nr. 145 S. 263. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Albrecht *Die Geschichte des Volkes Israel von Mose bis auf die Gegenwart*, Berlin 1909/10, III S. 19.

II. Stammlich nahe mit den Juden verwandt sind die Bewohner Arabiens, eines Landes, für das in älterer Zeit uns ausführlichere Nachrichten fast ganz fehlen. Erst aus der Zeit nach der Hedschra stehen uns umfangreichere Mitteilungen zu Gebote. Nach Sommer a. a. O. S. 314 und nach Knobel-Dillmann a. a. O. S. 482 ist in den späten sabäischen Speisegeboten alles zu essen verboten, was zugleich in beiden Kinnladen Zähne hat. Hiermit ist, wie Sommer richtig hervorgehoben hat, die größte Zahl der Säugetiere gemeint: denn die Tiere, bei denen die Zähne in der oberen Kinnlade scheinbar fehlen — in Wirklichkeit nur in der Mitte des Oberkiefers, nicht an den Seiten — sind die Wiederkäuer.[1] Genauer noch entspricht dem jüdischen Gesetze das Verbot, Vögel mit Krallen, also Raubvögel, zu essen. Da sich nun sicher in den Jahrhunderten nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus, höchstwahrscheinlich auch schon viel früher, die Juden in Arabien so stark verbreiteten, daß es sogar im 6. Jahrhundert nach dem Übertritt eines Königs der Landschaft Jemen ein freilich kurzlebiges, jüdisch-arabisches Königtum[2] gab, so dürfte hier wohl nicht alte Parallelbildung oder mittelbare Verwandtschaft, sondern unmittelbare späte Beeinflussung des arabischen Heidentums durch die jüdische Religion vorliegen.

III. Über die reinen und unreinen Tiere in Babylonien und Assyrien läßt sich zurzeit sehr wenig feststellen. Eine Scheidung der Tiere, wie wir sie bei den Juden finden, scheint nicht zu existieren. Wohl aber ist für bestimmte Tage der Genuß bestimmter Speisen verboten, so „Fisch für den 9. Ijjar, Schweinefleisch für den 30. Ab und Rindfleisch für den 27. Tischri“, von denen ja Fisch und Rindfleisch[3] den

[1] Vgl. hierzu Otto Schmeil *Lehrbuch der Zoologie*, Stuttgart-Leipzig 1905[12], S. 119—120 (mit Abbildung).

[2] Alfred Jeremias *Das Alte Testament im Licht des Alten Orients* S. 270[1], S. 432[2].

[3] Dies bemerkt richtig Ed. König *Gesch. d. alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt* S. 280 f.

Israeliten zu essen erlaubt waren. Nur auf Grund einer genauen Kenntnis von babylonischer Sprache und Religion könnte man eine Antwort auf die Frage geben, warum an diesen Tagen der Genuß der betreffenden Tiere verboten war.

IV. Auch bei den Völkern der indogermanischen Rasse finden sich den jüdischen ähnliche Vorschriften über reine und unreine Tiere, die ältesten wohl bei den Indern, die schon von Sommer[1] zum Vergleich herangezogen sind. Charakteristischerweise ist hier der erste Ansatz zu Speiseverboten erst zur Zeit der Yajurveden, also zwischen 1000 und 800 v. Chr., zu konstatieren. Zusammenhängende Vorschriften dieser Art finden wir nach Leopold v. Schroeder[2] erst im indischen Mittelalter, das vom 6. vorchristlichen bis zum 16. nachchristlichen Jahrhundert gerechnet wird. Wichtig ist es, hier im Unterschied von dem jüdischen Gesetze festzustellen, daß im Prinzip jede Fleischnahrung verabscheut wird. Daher sind auch alle Tiere, die sich selbst vom Fleisch anderer Tiere nähren, d. h. in erster Linie alle Raubtiere, verboten. Diese sind in den indischen Gesetzen als „Tiere mit fünf Klauen" bezeichnet, eine umfangreiche Rubrik, von der jedoch einige bei v. Schroeder[3] angeführte Tiere ausgenommen sind. Doch charakteristischerweise sind dies alles Tiere, die sich nicht von Fleisch nähren, darunter besonders die Wiederkäuer außer dem Kamel. Von den erlaubten Ausnahmen mögen zum Unterschied von den jüdischen Bestimmungen Hase, Stachelschwein und Eidechse erwähnt werden. Ausdrücklich verboten sind die Fische verzehrenden Taucher. Galten bei den Israeliten die Haustiere als rein, so ist bei den Indern das Gegenteil der Fall. Gerade Rinder, die auch für heilige Tiere galten, zu essen, ist streng verboten, untersagt ist auch

[1] a. a. O. S. 309.

[2] *Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung*, Leipzig 1887, S. 406.

[3] a. a. O. S. 407 oben.

das Fleisch vom „zahmen“ Schwein, ferner der Hahn sowie alle Vögel, die in Städten oder Dörfern nisten.

Die Entstehung der indischen Speisegesetze wird von v. Schroeder[1] in Zusammenhang gebracht

1. „mit der allgemeinen ethischen Richtung, gemäß welcher die Schonung alles Lebendigen, Mitleid mit jedem Wesen, Nichtverletzung anbefohlen wurde“,

2. mit dem „Einfluß des immer mächtiger wirkenden Glaubens an die Seelenwanderung“.

V. Auch bei den Griechen und Römern gab es Tiere, die bei bestimmten Kulten oder von gewissen philosophischen Sekten nicht gegessen werden durften. Doch läßt sich hier von unreinen Tieren nicht in dem Sinne sprechen, wie wir dies in der altisraelitischen Religionsgeschichte zu tun pflegen, da diese Vorschriften nicht für das ganze Volk gelten. Das griechische Material ist gesammelt bei Theodor Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult[2], S. 76—102.

Wächter bezeichnet in erster Linie diejenigen Tiere als unrein, die in bestimmten Kulten nicht geopfert werden durften. Dieses „Unrein“ ist nicht das gleiche wie das jüdische; denn im altisraelitischen Kultus durften, abgesehen von den unreinen Tieren, auch nur bestimmte von den reinen Tieren geopfert werden. Etwas näher kommen der jüdischen Vorstellung von Rein und Unrein diese Begriffe bei religiösen Sekten der Griechen, in erster Linie bei den Pythagoreern, denen nur bestimmte Tiere zu essen erlaubt war.

Es leidet, wie mir scheint, Wächters Untersuchung an dem allerdings in der modernen vergleichenden Religionswissenschaft weit verbreiteten Bestreben, überall religiöse Gründe zu suchen. Hierbei werden dann die aus dem Altertum überlieferten Gründe für die Unreinheit der Tiere ignoriert, während

[1] *Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung,* Leipzig 1887, S. 406.

[2] S. oben S. 417 Anm. 3.

doch zu beachten ist, daß die Alten mit den Anschauungen enger verwachsen waren und dem Ursprung derartiger Verbote zeitlich wesentlich näher standen als wir.

Ein Beispiel illustriere die geübte Kritik. Es bestand in Attika ein uralter Brauch[1], der von Älian (in den *Variae Historiae* V 14) überliefert ist und der nach Diogenes Laertius (VIII 20) in den pythagoreischen Vorschriften sich erhalten hat, daß ein im Dienste des Menschen stehender Stier, der, wie etwa Älian sagt, die Mühen des Ackerbaues mit den Menschen teilt,[2] nicht geopfert wurde, bezw. daß sein Fleisch von den Pythagoreern nicht genossen wurde. Den Grund hierfür sucht Wächter darin, daß das „Rind bei den Griechen in früherer Zeit als dämonisches oder heiliges Tier galt". Er ignoriert also die Überlieferung, die ganz plausibel erscheint, nämlich daß der Stier wegen seiner treuen Dienste und vielleicht auch aus rein praktischen Gründen vom Menschen nicht geopfert wurde. Hierzu kommt noch, daß gerade mit diesem Verbot die Griechen nicht alleinstehen, sondern es mit anderen indogermanischen Völkern teilen. So war nach Ovids Fasten (IV 413 ff.) aus demselben Grunde im Kulte der römischen Feldgöttin Ceres das Stieropfer verboten und das Schweineopfer gefordert. Ganz ähnliche Vorschriften fanden wir bei den Indern, die den Genuß der dem Menschen im täglichen Leben nahestehenden Tiere meiden. Aus dieser kurzen komparativen Betrachtung dürfte die Richtigkeit der antiken Überlieferung hervorgehen, die freilich für die Quellen der altisraelitischen Speisegebote nichts ergibt.

Aus demselben Grunde wie die Stiere könnten auch Schafe, Ziege und Pferd in gewissen griechischen und römischen Kulten für unrein angesehen worden sein, obwohl die Überlieferung hierüber nichts direkt angibt. Jedenfalls weist schon die Verschiedenheit der Verbote, an verschiedenen Orten und bei ver-

[1] Zitiert von Wächter a. a. O. S. 89 f.

[2] ἀνθρώποις καμάτων κοινωνός.

schiedenen Kulten gewisse Tiere nicht zu opfern, darauf hin, daß wir mit einem Erklärungsprinzip nicht auskommen. Ich glaube, daß bei der Erklärung in erster Linie auch die menschlichen Gefühle, Aversion oder Sympathie für gewisse Tiere mit herangezogen werden müssen; denn daß diese bei den Menschen, und dann, wie so häufig, entsprechend auch beim Kult, eine Rolle gespielt haben, dürfte wohl klar sein. Dabei werden nicht bei allen Völkern und Stämmen im Altertum die gleichen Anschauungen geherrscht haben, die sich auch nur in den wenigsten Fällen mit unsern modernen decken werden So galt nach Plutarch, wie oben erwähnt, den Ägyptern das Schaf als ein besonders schmutziges Tier, während wir es für ein Symbol der Reinheit und Unschuld halten. Die Athener standen der Ziege wenig freundlich gegenüber, und zwar nach doppelter Tradition[1] darum, weil die Ziegen gern die frischen Schößlinge des für Attika so wichtigen und von seinen Bewohnern überaus geschätzten Ölbaums fraßen. Daher durfte keine Ziege die Akropolis betreten noch der Athena geopfert werden. Der Grund hierfür scheint auf den ersten Blick künstlich konstruiert zu sein, entspricht aber in Wirklichkeit der rein praktischen Denkweise der Athener, so daß religiöse Motive zur Begründung nicht herangezogen zu werden brauchen. In Sparta dagegen wurde nach Pausanias (III 15,9) gerade die Ziege der Hera geopfert. Als weitere mögliche Gründe für die antike Abneigung gegen die Ziege erwähnt Plutarch (*Quaestiones Romanae* Kap. 111) erstens die Geilheit, zweitens die Kränklichkeit, die tatsächlich für dieses Tier charakteristisch ist. Für die Unreinheit der Hunde wurden im Altertum[2] als Gründe angegeben der ungezügelte und offene Geschlechtsverkehr, ferner das streitsüchtige Wesen der Hunde, die das Asylrecht der Tempel hätten in Frage stellen können. Im übrigen galt der Hund als chthonisches Tier[3] und wurde

[1] Wächter a. a. O. S. 87. [2] Plutarch a. a. O.
[3] Erwin Rohde *Psyche*[3] II S. 406 ff.

daher der Hekate geopfert, analog *ἐν καϑαρσίῳ μηνί*, im Reinigungsmonat, im Februar, an den römischen Luperkalien, während in Sparta junge Hunde dem Enyalios dargebracht wurden.

Es ergibt sich also hieraus, daß man wegen gewisser, dem Menschen verabscheuenswert erscheinenden Eigenschaften die Tiere für unrein und nicht zum Götteropfer geeignet erklärte. Dieser Gesichtspunkt, über den für das späte Ägypten die Hieroglyphika des Horapollo Nilus [1] reichlich Aufschluß geben, muß auch bei der Frage, warum gerade dieses oder jenes Tier bei den Juden für unrein galt, berücksichtigt werden, was freilich eine besondere Untersuchung verlangt; denn hierzu müßte das Verhältnis der Juden zu den einzelnen Tieren und die jüdische Zoologie, wie sie uns im Alten Testament und auch später im Talmud vorliegt, herangezogen werden.

Ein weiterer Grund für die griechischen Speiseverbote berührt sich wiederum mit einem bei den Indern angeführten: es ist die seit dem 6. Jahrhundert in Griechenland weit verbreitete Lehre von der Seelenwanderung, nach der die Seele des Menschen auch auf Tierleiber übergehen kann.[2] Diese Lehre hatte zur Folge, daß die Pythagoreer sich im Prinzip alles Fleischgenusses enthielten; in praxi machten sie eine Scheidung zwischen reinen und unreinen Tieren, indem als rein die den Olympiern zu opfernden Tiere angesehen [3] wurden, während sie den Genuß anderer Tiere als unrein mieden. Man braucht also keineswegs dämonische Kräfte als Erklärung der unreinen Tiere bei den Pythagoreern anzunehmen, wie dies Wächter tut.

Im folgenden zähle ich die Tiere auf, die nach Wächter bei den Griechen für unrein [4] galten: Schwein S. 82 ff., Ziege S. 87, Schaf S. 89, Rind S. 90, Pferd S. 91, Hirsch S. 92, Hund

---

[1] Ed. Conr. Leemanns, Amsterdam 1835.

[2] Rohde *Psyche* II 162 ff. [3] Ebenda II 164, Anm. 1.

[4] Die beigefügte Zahl gibt die Stelle an, wo Wächter über die betreffenden Tiere spricht.

S. 92, Fliege S. 93, Vögel S. 93, Fische S. 95. (Liste der verbotenen Fische S. 101f.)

Betrachten wir weiter nach dieser Übersicht die Ansichten der modernen Gelehrten über den Ursprung der altisraelitischen Anschauung von reinen und unreinen Tieren. Am meisten verbreitet ist jetzt die wohl zuerst von W. Robertson Smith[1] entwickelte Ansicht, daß die unreinen Tiere „Überlebsel" aus jener Zeit der israelitischen Religion seien, in der diese Tiere als Sitz der Gottheit, als heilig oder dämonisch[2], angesehen wurden. Diese Wesen galten daher als tabu, wurden also „mit religiöser Scheu betrachtet" und durften daher nicht getötet werden. Das Verbot, sie zu schlachten und zu essen, hätte sich auch noch in späteren Zeiten erhalten, als diese Religionsstufe längst überwunden war. Hiergegen ist zunächst mit M. J. Lagrange[3] und Ed. König[4] geltend zu machen, daß es sich bei dieser Ansicht von „Überbleibseln" in der israelitischen Religionsgeschichte um eine völlig unbewiesene Behauptung handelt. Damit fällt natürlich auch die Beweiskraft der Parallelen aus der modernen Ethnologie, die für eine totemistische[5] Herleitung der unreinen Tiere sprechen und besonders von Smith a. a. O. und von Stade[6] herangezogen werden. Ferner spricht auch dagegen der Begriff der Unreinheit, der,

[1] Smith *Lectures on the religion of the Semites*, Edinburgh 1889, S. 143 u. ö. (ins Deutsche übersetzt von Stübe).

[2] Falsch ist es, wenn Stade in seiner *Bibl. Theologie des Alten Testaments* (B. I 1905) S. 141 die Begriffe „dämonisch", „unrein" und „als Totem betrachtet" ohne Begründung einander gleichsetzt, was auch schon Ed. König *Gesch. d. alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt* S. 63 rügte; unrichtig bezeichnet Stade so S. 142 das Schwein als Totem.

[3] *Études sur les religions sémitiques* 1905 S. 113.

[4] Im Nachtrag zu seinem Artikel *Reinigungen* in der Protest. Realenzyklopädie (3. Auflage), den ich in der vom Verfasser freundlichst zur Verfügung gestellten Korrektur lesen durfte.

[5] Über den immer noch nicht ganz klaren Begriff des Totemismus hat erst jüngst Edgar Reuterskiöld in diesem *Archiv* XV S. 1—23 gehandelt.

[6] a. a. O. S. 135.

wie erwähnt, nur nach Analogie aus der modernen Ethnologie, aber ohne zwingende Gründe mit Heiligkeit identifiziert worden ist. Richtiger hat ihn, wie mir scheint, Eduard Meyer[1] definiert: „Sie sind unrein und verabscheut, nicht weil sie göttlich sind, sondern weil sie ganz und gar ungöttlich sind.“ Das Ursprüngliche war weiterhin, daß die als tabu geltenden Tiere nicht gegessen und auch nicht geopfert werden durften. Daher wäre es doch wahrscheinlich, daß zu den unreinen Tieren auch alle nicht zu opfernden gehörten. Das ist aber keineswegs der Fall; denn nach den jüdischen Satzungen durften durchaus nicht alle reinen Tiere geopfert werden. Ferner spricht noch, wie ich glaube, folgende Erwägung gegen die „dämonistische“[2] Theorie: Dem g a n z e n Altertum, den Asiaten sowohl wie den Ägyptern, galt der Stier als heiliges Tier, ein Glaube, der bis in die ältesten Zeiten hinauf zu verfolgen ist, in Ägypten mit Sicherheit bis in die ersten Dynastien[3], in Babylonien bis zur Zeit Gudeas[4] (um 2340). Auch den Israeliten lag diese Anschauung nicht fern, wie die Erzählung vom goldenen Kalb und die auf der Stufe der altprophetischen Religion zur Veranschaulichung Jahwes verwandten Stierbilder[5] beweisen. Aber gerade das Kalb galt den Juden nicht als unreines Tier. Auch bei den Griechen wird das Rind sehr häufig als Opfertier gebraucht und ist nicht zu essen verboten, obwohl nach religionsgeschichtlich begründeter Annahme die *βοῶπις Ἥρα* ursprünglich als Kuh verehrt wurde. Es erheben sich also verschiedene Bedenken gegen die dämonistische Ableitung, und diese finden ihre Stütze darin, daß die Herkunft der h e i l i g e n Tiere aus dem mit der dämonistischen Theorie verwandten Totemismus,

---

[1] *Geschichte des Altertums* I 2² S. 79.

[2] Zu dieser Nomenklatur vgl. die Darlegung Ed. Königs *Gesch. d. alttestamentlichen Religion* S. 63.

[3] Erman *Ägypt. Religion* (Handb. der Berl. Kgl. Museen) 1909² S. 29.

[4] Frank *Studien zur babyl. Religion* 1911 S. 245.

[5] Zuletzt besprochen von König *Gesch. d. alttestamentlichen Religion* S. 40 u. 210.

wenigstens für Ägypten, jetzt abgelehnt wird. So setzt Erman[1] an Stelle der älteren Versuche eine neue Erklärung der ägyptischen heiligen Tiere.[2]

Ein weiteres Argument gegen die dämonistische Hypothese, das uns nicht gerade durchschlagend erscheint, aber doch berücksichtigt zu werden verdient, ist Orellis[3] Frage, ob es wahrscheinlich oder möglich sei, daß die Hebräer auf jener früheren Stufe zwar weder Stier noch Kuh, wohl aber Sumpfvögel, Insekten, Würmer u. dergl. für göttlich gehalten haben.

Mit der dämonistischen Theorie hängt eng zusammen die weithin vertretene Ableitung der unreinen Tiere aus dem Totemismus. Freilich ist man hier z. T. von unbewiesenen Voraussetzungen ausgegangen, indem z. B. Stade[4] verlangt, daß man das „Vorkommen von Stammnamen als Tiernamen" zugleich mit dem „Vorkommen heiliger Tiere und der Gewohnheit, bestimmte Tiere nicht zu essen" erklären müsse. Nach dieser Hypothese wurden in jenen alten Zeiten nicht alle Tiere vom ganzen Volk als heilig angesehen, sondern nur in jedem Stamm das dem betreffenden Clan heilige Tier. In späterer Zeit, als die verschiedenen Stämme sich zu einem einheitlichen Volk zusammengeschlossen hatten, hätte man alle diese heiligen Tiere im mosaischen Gesetz als unrein für das gesamte Volk zusammengefaßt. Diese Ansicht, die man hauptsächlich aus den einigen Stämmen beigelegten Tiernamen, die sich in Arabien besonders häufig finden, geschlossen hat, ist mit guten Gründen in der von E. König, Gesch. d. alttest. Rel. S. 62 kritisierten

[1] a. a. O. S. 9.

[2] Erman leitet ihre Heiligkeit ab aus Liedern, in denen das ägyptische Volk mit kühnen Bildern zu spielen liebte. Weil nun „die naive Phantasie den Mondgott einem Ibis und die Göttin Bastet einer Katze verglichen hatte, wurden diese Götter nun auch wirklich als Ibis und Katze gedacht und dargestellt. Das hinderte aber nicht, daß man ihnen gleichzeitig auch menschliche Gestalt zuschrieb."

[3] Bei Herzog-Hauck *Protest. Realenzyklopädie* XVIII S. 605.

[4] a. a. O. S. 39.

Schrift Zapletals über den „Totemismus und die Religion Israels“ abgelehnt worden und wird auch von Kautzsch[1] zurückgewiesen. Weitere Gründe gegen den Totemismus sind neuerdings von Ed. König[2] vorgebracht worden. Er weist hier darauf hin, daß wir keinen Anhalt für die Annahme haben, daß es den Juden überhaupt verboten gewesen wäre, die unreinen Tiere zu töten, eine Vorschrift, die sich sonst bei Völkern mit totemistischer Religion findet. Als weiteren Grund führt König den Umstand an, daß das Verzehren der betreffenden Tiere bei den Juden für alle Zeiten verboten war, nicht bloß für die Zeit, in der das neue Totemtier heranwächst.

Weit verbreitet ist ferner die Ansicht, daß alle — oder wenigstens einige — Tiere deshalb für unrein galten, weil sie in den heidnischen Religionen der Nachbarvölker als heilig verehrt wurden. Diese Annahme wird scheinbar gestützt durch Levit. XX 22ff., wo in dem der Quelle des esoterisch-priesterlichen Pentateucherzählers angehörenden Heiligkeitsgesetz als Zweck der Scheidung der Tiere die Trennung Israels von den Nachbarstämmen angegeben wird. Aber es erscheint uns mehr als zweifelhaft, ob man mit König[3] sagen kann, „daß einige von den für unrein gehaltenen Tieren deshalb so angesehen worden sind, weil sie in einem der israelitischen Religion vorausgehenden und jedenfalls von ihr verschiedenen Kult als heilige Tiere galten“; denn da keine beweiskräftigen Gründe vorliegen, kann man mit demselben Recht die Übereinstimmung unreiner Tiere bei den Israeliten mit heiligen Tieren bei ihren Nachbarn für eine zufällige halten. Hierfür spricht entschieden die Tatsache, daß einige Tiere, die bei den Nachbarn der Juden seit uralten Zeiten als heilig galten, wie z. B. das Rind und die Fische[4], bei den Juden nicht unrein, sondern zu essen er-

---

[1] *Heilige Schrift* I S. 160. [2] S. oben S. 427 Anm. 2.

[3] *Gesch. d. alttestamentlichen Religion* S. 63.

[4] Wie die Ägypter sich zu den Fischen verhielten, sahen wir oben S. 418f. Daß Fische den Syrern als heilig galten, berichten Cicero *De*

laubt waren. Außerdem verträgt sich diese Hypothese nicht mit dem erhabenen Standpunkt der offiziellen jüdischen Religion, wie sie bei Josephus[1] in folgendem, dem Osarsephos-Moses zugeschriebenem Gesetz zum Ausdruck kommt: „sie sollten weder Götter verehren, noch sich irgendeines der besonders in Ägypten verehrten heiligen Tiere enthalten, sondern vielmehr alles opfern und verwenden“. Was nun die oben zitierte Leviticus-Stelle anbetrifft, so sagt sie durchaus nicht, daß der Zweck der Scheidung der Tiere in reine und unreine der Antagonismus gegen die heidnischen Kulte[2] gewesen sei, sondern nur eine in die Augen fallende Sitte, durch die sich Israel von seinen Nachbarn unterscheiden sollte, und dies war tatsächlich der Fall, wie unsere komparative Betrachtung dargelegt hat.

Einen anderen Grund für die Unreinheit der Tiere hat man in dem Festhalten an alten rituellen Gebräuchen erkennen wollen. So hat Pietschmann[3] eine Erklärung dafür zu geben versucht, daß gerade das Schwein im Altertum, speziell bei den Phöniziern, für unrein angesehen wurde. Er weist darauf hin, daß es „in den Ländern, in denen der phönizische Stamm vor seiner Übersiedelung nach Phönizien gehaust hat“, keine Schweine gegeben habe. Obwohl nun in den späteren Wohnsitzen das Schwein verbreitet war, hätte man infolge des Festhaltens an alten rituellen Vorschriften keine Schweine geopfert, sondern sie vielmehr für unrein gehalten. Dagegen

---

natura deorum III § 39 und andere bei Smith *Lectures* S. 430 Anm. 1 aufgeführte Schriftsteller des Altertums.

[1] *Jos. contra Apionem* V 239 (26) Niese, zitiert in anderem Zusammenhang von Ed. König *Gesch. des Reiches Gottes bis auf Jes. Christus* 1908 S. 84: *Ὁ δὲ πρῶτον μὲν αὐτοῖς νόμον ἔθετο, μήτε προσκυνεῖν θεούς, μήτε τῶν μάλιστα ἐν Αἰγύπτῳ θεμιστευομένων ἱερῶν ζῴων ἀπέχεσθαι μηδενός, πάντα δὲ θύειν καὶ ἀναλοῦν.*

[2] Eine Parallele hätte er in dem Verbot des Pferdefleischgenusses bei den christlichen Germanen im Kampf gegen die heidnisch-germanischen Religionen.

[3] *Geschichte der Phoenizier* S. 218—219.

spricht der praktische Grund, daß man für die Opfer diejenigen Tiere gebrauchte, von denen man eine genügende Menge besaß. Galt doch auch in Ägypten, wo man das Schwein seit den ältesten Zeiten kannte[1], dieses als unreines Tier. Man wird also den Grund für die Unreinheit des Schweines in einer anderen Richtung zu suchen haben.[2]

Der wirkliche Grund mag in der Natur dieses Tieres zu suchen sein, das in Brehms Tierleben[3] folgendermaßen charakterisiert wird: „Die Schweine sind Allesfresser in des Wortes vollster Bedeutung, ... wenige von ihnen ernähren sich ausschließlich von Pflanzenstoffen, ... die übrigen verzehren nebenbei auch Kerbtiere und deren Larven, ... Lurche, Mäuse, ja selbst Fische, und mit Vorliebe Aas. Ihre Gefräßigkeit ist bekannt, daß darüber nichts gesagt zu werden braucht: in ihr gehen eigentlich alle übrigen Eigenschaften unter, mit alleiniger Ausnahme der beispiellosen Unreinlichkeit, welche ihnen die Mißachtung der Menschen eingetragen hat.“ Infolge der genannten Eigenschaften flößt dieses Tier Ekel ein, und dies gilt auch von den meisten anderen, den Juden zu essen verbotenen Tieren, besonders den Schlangen, den schlangenähnlichen Aalen und dem Gewürm, bei denen freilich Unreinlichkeit, wie beim Schwein, nicht wahrzunehmen ist. In dem Ekel, der gewiß wohl, wie Stade[4] hervorhebt, bisweilen erst durch Verbote anerzogen worden sein kann, aber durchaus nicht braucht, in dem natürlichen Abscheu vor gewissen Tieren haben wir eine der wichtigsten Quellen für Unreinheit zu erkennen. Können wir doch wohl auch beim Durchsehen der beiden Listen im Pentateuch feststellen, daß alle oder die meisten der hier ge-

---

[1] A Wiedemann *Herodots 2. Buch* S. 85, zitiert von Schrader *Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde* 1901 S. 746.

[2] Pietschmann nimmt den angeführten Grund auch für die anderen Völker des Altertums an, bei denen das Schwein für unrein galt, was natürlich erst für jedes einzelne Volk zu beweisen wäre.

[3] Kleine Ausgabe für Volk und Schule, Leipzig-Wien 1893, S. 654.

[4] a. a. O. S. 142.

nannten Tiere für uns ekelerregend sind. In bezug auf diese Quelle hat im Gegensatz zum Totemismus Orelli a. a. O. mit Recht hervorgehoben, daß der Ekel bei weitem älter ist als Totemismus und Tabuismus. Da nun im Alten Testament die physische Reinlichkeit direkt zu den religiösen Pflichten gerechnet wird[1], hat sicherlich bei der Auswahl der Tiere schon in älterer Zeit das Bedürfnis nach äußerer Reinlichkeit mitgewirkt, das Kautzsch[2] für die ältere Zeit ablehnt, für die Zeit der Zusammenstellung der Gesetze aber annimmt; ist doch auch „die anfänglich rein materiell aufgefaßte Reinheit" „den Semiten nicht ausschließlich eigen", aber sie haben „ihr einen einzigartigen Wert beigelegt".[3]

Weiter ist den meisten der im Alten Testament aufgeführten unreinen Tiere gemeinsam, daß sie sich fast durchweg von Fleisch ernähren, daß sie also bei ihrer Nahrung das Blut der betreffenden lebenden Wesen in sich aufnehmen. Da nun im Altertum und auch von den Juden das Blut für den Sitz der Seele[4] gehalten wurde, so schreckte man vor dem Genuß dieser Tiere zurück. Mit vollem Recht hat daher Ed. König[5] darauf hingewiesen, daß der Abscheu vor Blut für die Israeliten ein Grund war, solche Tiere als unrein zu meiden.

Ferner ist noch zu berücksichtigen — und hierauf ist schon verschiedentlich im Altertum, z. B. von Plutarch (*Sympos.* IV 5, Kap. 3) hingewiesen worden —, daß man aus hygienischen Gründen den Genuß mancher Tiere gemieden hat. Dieser Gesichtspunkt, der von Stade[6], freilich ohne triftige Gründe abgelehnt worden ist, erscheint durchaus einleuchtend und ist auch, wenigstens in bezug auf das syrische Verbot, Fische zu essen, neuerdings von einem so trefflichen Kenner der orientalischen Religionen wie F. Cumont[7] wieder anerkannt worden.

[1] Vgl. König an dem S. 427 Anm. 2 a. O.

[2] *Heilige Schrift* I S. 160. [3] Cumont *Orient. Relig.* S. 142.

[4] Belege siehe bei Wächter a. a. O. S. 81 Anm. 3.

[5] Protest. Realenzyklopädie s. v. *Reinigungen.*

[6] a. a. O. S. 141. [7] a. a. O. S. 284 Anm. 36.

Um bei dem angeführten Beispiel, dem Schwein, zu bleiben, so sei nur an die Trichinen erinnert und darauf hingewiesen, daß man auch jetzt noch im heißen Klima des Orients kein Schweinefleisch ißt. Mäuse und Ratten verbreiten im Orient die Pest, und dies ist wohl auch bei einer Reihe anderer „unreiner Tiere" der Fall, wie mir von medizinisch-naturwissenschaftlicher Seite mitgeteilt wird. Ob dieser Grund auf alle unreinen Tiere anzuwenden ist, mag dahingestellt bleiben. Vielleicht bringt uns die weitere naturwissenschaftliche Forschung in Zukunft mehr Klarheit. Mit dem zuletzt Angeführten berührt sich die im Altertum[1] aufgestellte Ansicht, daß der Genuß des Fleisches gewisser Tiere der Psyche nicht zuträglich sei. Ob an diesem Grunde etwas Richtiges ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Zapletal[2] hält die Richtigkeit nicht für ausgeschlossen.

Vielleicht hat noch ein anderer Faktor bei der Auswahl jener Tiere mitgewirkt: wir finden unter ihnen eine Reihe von Tieren, die nicht einer bestimmten Gattung anzugehören scheinen, sondern die der naive Mensch gleichsam als Mischgestalten auffaßt. Hierzu sind die Wassertiere zu rechnen, die keine Flossen und Schuppen haben, so besonders der Aal, der scheinbar weder Fisch noch Schlange ist und dessen Genuß aus dem gleichen Grunde den alten Römern[3] untersagt gewesen sein mag. Hierher gehört auch das hebräische *teo*, in der Septuaginta und Vulgata *καμηλοπάρδαλις* genannte Tier, wenn, was freilich sehr zweifelhaft erscheint, die Übersetzungen hier das Richtige wiedergeben; denn die Giraffe erschien, wie der antike Name zeigt, den Alten als Mischwesen aus Kamel und Panther. Eines dieser Tiere ist auch der Lev. XI 16 genannte Strauß, dessen griechischer Name *στρουθοκάμηλος*, eine Bezeichnung, die sich

[1] Vgl. z. B. Clemens Alexandr. *Stromata* VII 6, § 33 und Plutarch *De esu carnium* I Kap. 6; auch II Kap. 1.

[2] a. a. O. S. 86.

[3] Plinius *Nat. Hist.* XXXII 20 nach dem altrömischen Annalisten Cassius Hemina.

noch jetzt als *Struthio camelus* in der zoologischen Wissenschaft findet, ihn deutlich als Mischwesen kennzeichnet. Dazu kommt noch, daß dieses Tier, das seinem inneren Körperbau nach den Übergang von den Vögeln zu den Säugetieren bildet[1], trotz seiner Flügel nicht fliegen kann, und daß es, wie das Schwein, alles frißt, was ihm in den Weg kommt.

Auf eine andere Möglichkeit, die altisraelitische Scheidung der Tiere in reine und unreine zu erklären, weisen die oben angeführten indischen Überlieferungen hin. Man hat hier den Eindruck, daß die indischen Speiseverbote in erster Linie den Zweck hatten, den im Prinzip verbotenen Fleischgenuß einzuschränken. Da nun die vorsintflutlichen Menschen nach Gen. IX 3 Vegetarier waren und die Scheidung der Tiere in reine und unreine doch den Fleischgenuß voraussetzt, so kann diese vor der Sintflut nicht bestanden haben, wie Gen VI 19 [EP]; VII 2 8; VIII 20 [J] angibt. J und EP haben sich also hier eine Ungenauigkeit zuschulden kommen lassen, die sich leicht aus ihrer Zeit erklärt, in der die Scheidung der Tiere allgemein bekannt war. Es steht also nichts der Annahme entgegen, daß die altisraelitische Scheidung der Tiere in reine und unreine ursprünglich denselben Zweck hatte wie die indische: nämlich, den neu entstandenen, im Orient aber besonders für die Gesundheit nicht gerade zuträglichen Fleischgenuß einzuschränken. Danach müßte sich die Scheidung der Tierwelt bald nach Noah entwickelt haben; der Irrtum des Jahwisten in der zeitlichen Ansetzung der reinen und unreinen Tiere wäre also kein großer. Eine Inkorrektheit scheint J auch untergelaufen zu sein, wenn Gen. VII 2 Jahwe Noah befiehlt, von allen reinen Tieren 7, von den unreinen 2 mit in die Arche zu nehmen, während nach Vers 8 nur je

[1] *Biblische Naturgeschichte*, Calw-Stuttgart 1854[6], S. 170. Hier sei noch auf den Hasen hingewiesen, der angeblich mit offenen Augen schläft. Es dürfte daher nicht unwahrscheinlich sein, daß man infolge dieser vermeintlichen Eigenschaft ein gewisses Grauen vor diesem flüchtigen Tier empfand, und daß deshalb die Israeliten, wie auch die Bewohner Britanniens (Caesar *Bellum Gall.* V 12), sein Fleisch zu essen vermieden.

2 Paare mit hineingingen. Die letzteren Zahlen stimmen mit der ersten Aufforderung Jahwes vor dem Bau der Arche (Gen. VI 19—20) überein, die Kautzsch dem P zuweist. Danach könnte man daran denken, auch Gen. VII 8—9 dem P zuzuweisen.

Fragen wir noch zuletzt, wie man zu der Einteilung gekommen ist, die in den beiden Kapiteln des Pentateuchs, Lev. XI und Deuteron. XIV vorliegt, so dürfte hier wohl die herrschende und schon von Sommer[1] ausgesprochene Ansicht die richtige sein: die üblichen Haustiere, wie Rind, Schaf und Ziege, galten für zweifellos rein. Die gemeinsamen Eigenschaften dieser Tiere, d. h. Wiederkäuen und gespaltene Hufe, wurden dann als Norm für die reinen Säugetiere hingestellt, die anderen galten als unrein. Die Vögel schied man nach der Art der Nahrung; denn die meisten unreinen gehören zu den Raubvögeln. Hinzugenommen wurden noch einige, die sich durch Absonderlichkeit oder durch Unreinlichkeit auszeichneten. Das kleine Gewürm galt für unrein, wie sich dies „nach dem angeborenen Widerwillen gegen dergleichen Fleischspeise leicht erklären läßt“.[2] Wenn auch schon in früherer Zeit infolge natürlicher traditioneller Anschauungen diese Tiere als unrein galten, so konnte ihre Einsetzung doch als göttliche überliefert werden, zumal da sie ein so gottbegnadeter Prophet wie Moses dem jüdischen Gesetze einverleibte.

---

[1] a. a. O. S. 250. [2] Sommer a. a. O. S. 258.

Eine weibliche Inkarnation in Tibet

Von **Albert Grünwedel** in Berlin

In dem hierarchischen System von wiedergebornen Heiligen, welches in Tibet und der Mongolei mit den beiden Groß-Lamas, dem Dalai Lama und dem Paṇ cʿen an der Spitze die sichtbare Kirche darstellt, vor der alle Laien sich tief in den Staub bücken, gibt es neben zahllosen männlichen Wiedergebornen auch einen weiblichen Chubilghan von so hohem Range, daß die bezügliche Äbtissin bei ihrem gelegentlich stattfindenden feierlichen Besuch in Lha-sa vom Dalai Lama nur mit den höchsten Ehrenbezeigungen empfangen wird. Schon die ersten ausführlicheren Nachrichten über den Klerus Tibets, welche wir der Kapuzinermission des 18. Jahrhunderts verdanken, sind hierfür beachtenswert. A. A. Georgi (Alphabetum Tibetanum, Romae 1762) sagt S. 271 seines dickleibigen Quartanten: ʿInter Tibetanas Lhamissas celebris est Lhamò renata in regno Tzhang. Certum renatae signum est porci rostrum, quod ab ipso statim partu in cervice enatum Magna Dea spectandum porrexerit'; und S. 451 sagt er, wo er ihren Wohnort (ʿPaltè: Lacus, alias Jamdrò aut Jang-sò[1] nuncupatus')

---

[1] Es handelt sich um das Kloster *bSam ldiṅ cʿos sde* auf einer der drei Inseln des Pal-ti-See, benannt nach der Stadt *dPal di*, nördlich davon; gewöhnlich heißt der See aber *yaṅs mtsʿo* ʿder ausgedehnte See' oder *g, yu mtsʿo*, ʿder Jade-See', d.h. ʿgrüne See' oder auch *g, yaṅ ạbrog*, ʿdie glückliche Eremitage' (?) unter 28° 57′ 15″ nördl. Breite, 90° 28′ östl. Länge, 13 800 engl. Fuß üb. M., vgl. C. F. Köppen *Die Religion des Buddha*, Berlin 1859, 2, 354. Der tibetische Geograph Mintschul hutuktu nennt den See *Yar ạbrog g,yu mtsʿo* Географія Тибета ... В. Васильева С. Петерб. 1895, S. 20 = *Journ. As. Soc. Bengal* 1887 Nr. 1 S. 12 ʿden grünen See der hochliegenden Weiden'; er nennt auch die drei Klöster: *sDag lun pa, ạBrug ra luṅ* und *Bo doṅ's* Kloster = *bSam ldiṅ*, wo die inkarnierte *Vajravarāhī* Tib. *rDo rje pʿag mo* haust, um die Überschwemmungsgefahr aus dem benachbarten ʿTeufelssee' (*bDud mtsʿo*) zu beseitigen.

nennt: ʻSedes est Magnae Renatae Lhamissae Turcepamò. Eam Indi quoque Nekpallenses tamquam ipsissimam Deam Bavani venerantur et colunt. Tibetani vero Ciangciubium, hoc est Spiritum quendam sanctum, atque divinum in hac deformi foemina haud aliter quam in Supremo Lhama renatum putant. Nec domo nec lacu egreditur, neque vero iter facit unquam in Urbem Lhassa, nisi pompa praeeat, totaque via thuribula duo semper incensa, atque fumantia praeferantur. Tum venit Dea sub umbella advecta throno: illius lateri adhaeret Asceta omnium senior tamquam spiritualis vitae rector et institutor. Sequitur postremo ordo reliquus religiosorum hominum ferme triginta, qui comitatum et aulam componunt. Ubi cohors Lhassam pervenerit, Divam adeunt veneraturi cum Trabae ipsi, tum Laici praesertim, qui ter humi prostrati eam adorant, cumulantque muneribus. At illa nescio quod sigilli genus bonis adoratoribus osculandum praebet, eosque divinitatis suae participes facit.'

Einen zweiten Bericht über die inkarnierte Heilige verdanken wir Mr. Bogle aus der Zeit der Sendung des Warren Hastings 1774—1775 nach Tibet.[1] Damals wurde die siebenundzwanzigjährige Vajravarāhī von Dr. Hamilton, dem Arzt der Expedition, behandelt.

Einen ausführlichen Bericht über das Kloster verdanken wir Sarat Chandra Dás, der im Jahre 1882 sich dort aufhielt und der dort während einer Erkrankung leibliche und geistige Stärkung von der Äbtissin erhielt. Sein Bericht ist vielfach wieder reproduziert worden.[2]

---

[1] Vgl. Clements R. Markham *Narratives of the Mission of G. Bogle of Tibet*, London, Trübner 1876.

[2] Rv. Graham Sandberg *Calcutta Review*, July 1890; *The Englishman*, Juni 30th 1890; Ders. *Tibet and the Tibetans*, London 1906, S. 57, 117—20; Sarat Chandra Dás *Journey to Lhasa and Central Tibet*, 2d edit., London 1902, ed. by W. W. Rockhill, New edition 1904, S. 181 ff.; vgl. auch *Journ As. Soc. Bengal*, LXVII 1898 Pt. 1 S. 256 ff.; L. A. Waddell *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, London 1899, S. 245; А. Позднѣевъ Сказаніе о хожденіи въ Тибетскую Страну, С. Петерб. 1897, S. 241 Note.

Danach beherbergt das Kloster Mönche und Nonnen; die Disziplin der Inkarnation ist sehr streng; so darf sie z. B. nachts nicht liegend schlafen, sondern muß meditierend sitzen. Bei Tage mag sie in einem Stuhle sitzend ruhen. In einer besonderen Kapelle ihres Klosters sitzen die Mumien ihrer Vorgängerinnen, welche sie einmal im Leben besuchen muß.

Die rDo rje pʻag mo soll am Nacken ein Mal in Form eines Schweinerüssels zeigen, da die Gottheit, die sich in ihr inkarniert, einst mit einem Schweinekopfe versehen einen Dämon überwunden haben soll.

Eine zweite Inkarnation dieser Göttin ist am Ufer des gNam mtsʻo pʻyid mo (Tängri Nōr), eine dritte in Markula (Lahul), eine vierte erwähnt Sven von Hedin.[1]

Die Englische Expedition im Jahre 1904, als deren Chief Medical Officer W. A. Waddell mit nach Lhasa zog, berührte auch *bSam ldiṅ*. Waddell gibt uns eine ausführliche Beschreibung des Klosters mit einer Abbildung desselben.[2] Die inkarnierte Heilige, damals ein Kind von sechs Jahren, war mit ihren Nonnen usw. geflohen.

Graham Sandberg gibt in seinem *Handbook* den Namen rDo rje pʻag mo als gleichwertig mit rDo rje rnal abyor ma (Vajravarāhī = Vajrayoginī) an.[3] Der Name, den Köppen einst drastisch mit ʻDiamantsau' übersetzte, ist in der Tat unübersetzbar. Yoginī (rnal abyor ma) und ihr Synonym Varāhī (pʻag mo) ist die Bezeichnung der weiblichen Gehilfin eines Yogin, eines Tantrikers, die Komposition mit Vajra ʻDonnerkeil, Diamant' gibt dem Betreffenden transzendente Kräfte, die Eigenschaft, über die Naturgesetze erhaben zu sein.

---

[1] *Transhimalaja* III, Leipzig 1912, S. 158 ff. Vgl. auch Graham Sandberg *Handbook of colloquial Tibetan*, Kalkutta 1894, S. 199. Besonders hoch verehrt wird sie im Kloster bTsun tʻaṅ im nördlichen Sikhim, vgl. W. A. Waddell *Gazetteer of Sikhim*, Kalkutta 1894, S. 287.

[2] *Lhasa and its Mysteries*, London 1905, S. 292 ff.

[3] Die Identität erhellt auch aus der Legende des Kālavirūpa, *Kahbab dun dan* S. 12.

Die Legenden der Tantriker geben uns oft merkwürdige Proben der allegorischen Bedeutung der niedrigen Beschäftigung des Schweinehütens[1], und in diesen Zusammenhang gehört die Legende, welche seit S. Chandra Dás so oft reproduziert worden ist, von der Täuschung des Sungarischen Eroberers im Jahre 1716. Er wollte das Kloster plündern, verlangte aber von der inkarnierten Äbtissin, sie solle herauskommen, damit er sehen könne, ob sie einen Schweinskopf habe. Auf die Antwort, er möge nicht versuchen, das Kloster zu sehen, zog der Mongole wütend heran und legte die äußeren Mauern nieder, da soll er eine wüste Stätte gefunden haben, auf der Schweine unter Obhut einer großen Sau weideten. Als die Gefahr vorüber war, verwandelten sie sich wieder in Nonnen mit ihrer Vorsteherin. Da soll der Mongole das Kloster reich beschenkt haben.

F. Grenard hat zuerst darauf hingewiesen, daß die Anschauung der Tibeter von einem Hausgotte in Schweinegestalt die Adaptierung dieser Tantragottheit erleichtert haben möge.[2] Er

[1] Vgl. besonders die Legende des Anaṅgavajra und Saroruhavajra im *Kahbab dun dan des Tāranātha* ed. S. Chandra Dás, Calcutta 1901, S. 18, Z. 22ff.

[2] Im *Vaidūrya dkar-po*, dem großen astrologischen und historischen Kompendium des sDe-srid Saṅs-rgyas rgya-mts'o (vergl. über ihn A. Csoma de Körös *Tibet. Grammar*, Calcutta 1834, S. 181 und S. 191 Note, C. F. Köppen *Religion des Buddha* II, Berlin 1859, S. 171ff.) wird Fol. 458B des schönen Berliner Holzdrucks der Sammlung W. A. Waddell der Hausgott des tibet. Volksglaubens abgebildet. Es heißt dort von ihm: *rGya nag skad du ạbrug rje zer bod du naṅ lha žes pa ñi mi lus p'ag gi mgo bo can* etc., auf Chinesisch 'Edler Donner', auf Tibetisch 'der innere Gott'; er hat einen menschlichen Körper, aber den Kopf eines Schweines. W. A. Waddell hat diese Abbildung reproduziert im *Gazetteer of Sikhim*, Calcutta 1894, S. 368, vgl. auch *Indian Antiquary* 1894 S. 199 usw. An beiden Stellen gibt Waddell den chinesischen Namen als *Zug je* wieder: offenbar ein Lesefehler, da das Akṣara *ạbru* seines Exemplars undeutlich, ein *ạzug* aber unmöglich ist. Eine zweite Abbildung des Gottes im *Vaidūrya dkarpo* Fol. 459A. „Das Schwein spielt eine große Rolle in der tibetischen Volksreligion; es ist ein mächtiger Feind der bösen Geister; der Gott des Herdes wird mit einem Schweinekopf dargestellt." J. L. Dutreuil de Rhins *Mission scientifique dans la haute Asie*, 2ème Partie; Fr. Grenard *Le Turkestan et le Tibet*, Paris

ist es auch, der zuerst die Anschauung ausspricht, die indische Götterform möchte ursprünglich die Göttin der Morgenröte Mārīcī gewesen sein.[1] Allein Vajravarāhī und Mārīcī sind keineswegs dieselben Wesen, sie lassen sich schlechterdings nicht vereinigen.

Die Legende, welche S. Chandra Dás zuerst mitteilte, wie die schweineköpfige Göttin mit dem pferdenackigen Hayagrīva — die beiden sind Manifestationen der Tārā und des Avalokiteśvara — den Dämon Matrankaru bändigen und ihn zwingen als Mahākāla Buddhas Lehre zu schützen, genügt völlig zur Erklärung und bedarf der Heranziehung der Mārīcī nicht.

Da das Kloster bSam ldiṇ der roten Religion angehört und als *rÑiṅ ma pa* Kloster bezeichnet wird, so mögen wir in der Literatur des Begründers dieser Schule die Legende finden. Und in der Tat enthält das große Legendenbuch des Padmasambhava die von S. Chandra Dás skizzierte Geschichte, die in ihrem Purāṇa-artigen Stil an den Varāha-Avatāra Viṣṇus bei den Hindus erinnert. Man wird zugeben, daß die von Georgi schon bemerkte Ausgleichung der in der Vajravarāhī erscheinenden Form der Tārā mit der brahmanischen Göttin Bhavānī seitens der Nepālesen erträglich genannt werden kann.

Im Kapitel 6 der umfangreichen Lebensbeschreibung des

1898 S. 422. Es scheint diese Anschauung aber auch zu denen zu gehören, an welchen die Nachbarvölker partizipieren, und die Grenard selbst l. c. so geschickt geschildert hat. Ich erinnere mich, im Hause unseres türkischen Wirtes in Urumtsi (1902, Okt.) in einer Ecke des Gastzimmers einen grotesken Bilderbogen aufgeklebt gesehen zu haben, der schwarze Schweine zwischen stilisierten Lilien darstellte. Die Frage nach dem Zweck der Darstellung, die in einem mohammedanischen Hause auffallen mußte, wurde nur mit Lachen beantwortet; der Umstand aber, daß ein solches Bild seit 1881 im Museum sich befindet (es stammt aus Samarkand), beweist, daß kein Zufall vorliegt.

[1] Noch mehr ausgeführt hat dies Charles Eudes Bonin *Les Royaumes des Neiges*, Paris 1911 S. 173—188. Über die Verwechslung von Mārīcī und Vajravarāhī vgl. A. Foucher *Étude sur l'Iconographie Bouddhique*, Paris 1900 S. 148 u. ders. 1905 S. 94.

Guru Padmasambhava, welche den Titel hat Ru akṣa šakari[1], kürzer, wie es scheint, in Kapitel 5—6 der Pekinger Ausgabe, welche Emil Schlagintweit zu seinen Exzerpten in den Abhandl. d. k. bayer. Ak. d. Wiss. I Cl. XXI, II, 1899 S. 419 ff. benutzt hat, ist die Unterwerfung Rudras, der durch das Mantra Rudra mantra marudra Herr über alle Rākṣasas geworden ist, erzählt. Da durch die erwähnte Notiz des Sarat Chandra Dás die Wiedergeburt des Vajravarāhī mit dieser Legende in Verbindung steht, gebe ich im folgenden den Text dieses abenteuerlichen, aber in mehr als einer Beziehung interessanten Kapitels mit einer versuchsweisen deutschen Übersetzung des keineswegs leichten Originals.

Nunmehr wird erzählt die Art, wie Rudra bekehrt wurde. Es machten eine Beratung: von dem Palaste Akaniṣṭha, der höchsten S'uddhavāsa-Wohnung aus der Dharmakāya Samantabhadra[2] mit den ihn umgebenden Scharen, aus dem mit Karuṇā begabten Kṣetragebiete Ghanavyūha der Sambhogakāya Mahāvajradhara und seine Umgebung, von dem höchstheiligen Wohnort Aḍakita aus der Nirmāṇakāya Vajrapāṇi und seine Umgebung, aus der Unermeßlichkeit der selbst zauberhaft entstandenen Schöpfung, alle drei Körper (Kāyas) ohne Unterschied vertretend, Samantadhara mit den Scharen seiner Umgebung, aus dem im Osten liegenden Kṣetrabereiche Allfreude der Buddha Vajrasattva und seine Umgebung, aus dem im Süden liegenden Kṣetrabereiche des Segens Buddha Ratnasambhava und seine Umgebung, aus dem im Westen liegenden Kṣetrabereiche Sukhāvatī Buddha Amitābha und seine Umgebung,

[1] Vgl. über dieses merkwürdige Buch *Bäßler-Archiv* III 1, 1912 S. 3 ff. E. Schlagintweits Text hat immer Rūtra statt Rudra, übrigens ist die Ligatur *dra* von *tra* in Holzdrucken häufig nicht zu unterscheiden. Bei Chandra Dás (New edition 1904, S. 186) steht statt Rudra mantra marudra: Matrankaru. Wegen des Unterscheidungszeichens ⚲ (Donnerkeil) vgl. *Bäßler-Archiv* l. c. S. 4 Note.

[2] Über diese Trinität, neben der hier noch alle die drei Formen umfassende Essenz des Samantadhara ('Allerhalter') als besondere Person auftritt, vgl. *Bäßler-Archiv* III 1, 1912 S. 6.

aus der Mitte, aus dem mit Bodhi geschmückten Kṣetrabereiche, Buddha Vairocana und seine Umgebung, aus dem im Norden liegenden vollendet reinen Kṣetrabereiche der Buddha Amoghasiddha und seine Umgebung und andere zahllose in Frieden hingegangene (sugata) nicht zu zählende, nicht zu beschreibende in Sambhogakāyas Vollendete und Vidyādharas also: „Wenn durch Buddhas Macht Rudra nicht bekehrt wird, so wird es schlecht ergehen und Buddhas Lehre nicht gedeihen; diese Verkörperung, geschaffen durch alle Verworfenheit, muß ein Rächer mit Waffen schlagen; wenn also die alten Verheißungen sich nicht erfüllen, wird der Jina, der die Wahrheit redet, zum Lügner werden, also geschehe seine Unterdrückung, damit er nicht mehr zu fürchten sei."

So berieten sie und waren einmütig in ihren Worten. Als nun darauf bei dieser Gelegenheit alle Sugatas mit den Augen der Weisheit genau nachsahen, für wen es zutreffe und bei welcher Gelegenheit und von wem dann das Auftreten und die Vollbringung der Bekehrung zu leisten sei, da erkannten sie, daß die Gelegenheit zu bekehren für zwei vorliege: für S'ākyakumāra und Āryabhakti. Zu jener Zeit hatte Ācārya S'ākyakumāra bei Vajrasattva die Bodhi erlangt und Āryabhakti wohnte bei Vajrapāṇi; als diese sich mit großem Gefolge versammelt und niedergesetzt hatten, da erhielten sie unter persönlicher Einwilligung der Jinas der zehn Weltgegenden und ihrer Söhne

---

Fol. 22B4: *de nas ru drai btul tsʿul bṣad pa ni ÷ gtsaṅ mai gnas mcʿog ’og min cʿos kyi pʿo braṅ nas cʿos sku kun tu bzaṅ po ạkʿor daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ tʿugs rje ldan pa stug po bkod pai žiṅ kʿams nas loṅs sku rdo rje ạcʿaṅ cʿen ạkʿor daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ lcaṅ lo can gyi gnas mcʿog dam pa nas sprul sku pʿyag na dro rje ạkʿor daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ bkod pa lhun gyis grub pai gžal yas nas sku gsum dbyer med kun tu ạcʿaṅ cʿen ạkʿor daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ šar pʿyogs mṅon par dga bai žiṅ kʿams nas saṅs rgyas rdo rje sems dpa ạkʿor daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ lho dpal daṅ ldan pai žiṅ kʿams* [24B] *nas saṅs rgyas rin cʿen ạbyuṅ ldan ạkʿor daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ nub bde ba can gyi žiṅ kʿams nas saṅs rgyas snaṅ ba mtʿa yas ạkʿor daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ dbus byaṅ cʿub kyis brgyan pai žiṅ kʿams nas saṅs rgyas rnam*

Abhiṣeka und Konsekration. In folgenden Worten wurde ihnen ihr Auftrag erteilt: „Ihr habt getragen die Attribute des Avalokiteśvara und der Tārā, jetzt ist es an der Zeit der als glücklich verkündeten Prophezeiung, nehmt als Hülle eurer Häupter einen Pferde- und einen Schweinekopf!“

So lautete der Auftrag. Darauf verwandelten sie sich, dem Geheiß der Sugatas entsprechend, in den hochheiligen Hayagrīva mit S'akti und in der Ausrüstung des Heruka, wechselten in den neun Tanzformen der großen Flammengarbe ihrer Verkörperung und gelangten auf die Spitze des Berges Malaya, wo Rudra wohnte. An den vier Toren dort waren vier Hüter: Pferd und Schwein, Löwe und Hund. Da wandte der Hochheilige das Mittel der Leidenschaftslosigkeit an und segnete sie.

Sofort entstanden je vier Torhüterinnen, weiße mit Pferdekopf, schwarze mit Schweinekopf, rote mit Löwenkopf, grüne mit Hundekopf. Und weiter, bei dieser Gelegenheit sich in Krämpfen krümmend, wurden sie zu je acht, die die Tore be-

---

par snaṅ mdsad ạk'or daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ byaṅ rnam par dag pai žiṅ k'ams nas saṅs rgyas don yod grub pa ạk'or daṅ bcas pa rnams daṅ ÷ gžan yaṅ bde bar gṣegs pa dpag tu med ciṅ graṅs med brjod du med pa ste ÷ loṅs spyod rdsogs pai sku daṅ rig ạdsin daṅ bcas pas bka bgros mdsad pa ÷ saṅs rgyas mt'u yis ru dra ma btul na ÷ saṅs rgyas bstan pa mi ạp'el ṅan ạgror ltuṅ ÷ kun tu log pa byas pai lus la ni ÷ gṣed mas mts'on c'a rnams kyis gdab par ruṅ ÷ sṅan c'ad byas pa t'ạms c'ad ma smin na ÷ bden pa rab brjod rgyal ba brdsun par ạgyur ÷ ạjigs par gyur pa ma yin non par gyis ÷ žes bka bgros te žal ạc'am par gyur to ÷ de nas dei ts'e bde bar gṣegs pa rnams kyis gaṅ gis ạdul bai ạdul bskal daṅ las ap'ro su la yod skabs su la bab ÷ legs par ye ṣes kyi spyan gyis gzigs pas ÷ t'ub ka gžon nu daṅ dad ạp'ag gñis kyis gdul ba dus la bab par gzigs so ÷ dei ts'e slob dpon t'ub ka gžon nu rdo rje sems dpa ru saṅs rgyas ÷ dad ạp'ag [24 A 1] p'yag na rdo rjer gnas gyur nas de ạk'or daṅ bcas pa ạdus te ạk'od par gyur pa las ÷ p'yogs bcui rgyal ba sras daṅ bcas pas žal mt'un par dbaṅ bskur byin gyis brlabs rab tu gnas par mdsad de ÷ bka bsgoi gsuṅ ạdi skad ces bka stsal to ÷ spyan ras gzigs dbaṅ sgrol ma mts'an rtags bzuṅ ÷ rta gdoṅ p'ag gdoṅ žal gyi gnon par gyis ÷ legs par gsuṅ bai bka gros dus la bab ÷ ces gsuṅs so ÷ de nas dei ts'e bde bar gṣegs pa rnams kyis bka bsgo ba bžin du ÷ dpal c'en po rta mgrin yab yum du bsgyur nas he ru kai c'a lugs kyis ÷ lus kyi

hüteten, als Löwe, Tiger, Wolf, Schakal, Geier, Kranich, Rabe und Eule. Da wandte er wieder das Mittel der Leidenschaftslosigkeit an und segnete sie und dadurch wurden alle die acht mit den Tierköpfen (Löwe usw.) zu Hexen.

Sobald diese alle nun in der Folge in der Verkörperung der mit Sugataattribut auftretenden männlichen Form den Gott erkennende übernatürliche Weisheit erlangen, geben sie die Tierform wieder auf und erhalten je ihre Köpfe wieder, und von der Mischung dieser übernatürlichen Weisheit mit der Weltzugehörigkeit heißen sie dem Namen nach Hexen.[1]

Als sie nun wieder Krämpfe bekamen, entstanden aus ihnen acht Wesen: Mārakanyā, Rākṣasī, Mādanī, Bhairavī, Vimatā, Çoṣinī, Sarakadharī, Kharparadharī, und sofort wandte er wieder das Mittel der Leidenschaftslosigkeit an, und es wurden die acht Mātṛkās des Machtbereichs der Keurima[2] daraus. Begabt mit übernatürlichem Wissen, wodurch sie die Verkörperung der männlichen Form, welche das Aussehen eines Gottes hatte, erkannten,

---

ạbar ba c'en poi gar dgur bsgyur žiṅ ru dra gnas pai ri ma la yai rtse mor p'yin pas ÷ *dei sgo bži na sgo ba rta daṅ p'ag daṅ seṅ ge daṅ k'yi daṅ bžis bsruṅs ṣiṅ gnas pa las* ÷ *dpal c'en pos ma c'ags t'abs kyi sbyor ba mdsad nas byin gyis brlabs pas* ÷ *sgo ma rta gdoṅ dkar mo* ÷ *p'ag gdoṅ nag mo* ÷ *seṅ ge gdoṅ dmar mo* ÷ *k'yi gdoṅ ljaṅ k'u bžir byuṅ ṅo* ÷ *yaṅ dei ts'e naṅ rol du byon pa daṅ seṅ ge daṅ* ÷ *stag daṅ* ÷ *wa daṅ* ÷ *spyaṅ k'u daṅ* ÷ *bya rgod daṅ* ÷ *kaṅ ka daṅ* ÷ *bya rog daṅ* ÷ *'ug pa ste brgyad kyis bsruṅs ṣiṅ gnas pa las* ÷ *yaṅ ma c'ags t'abs kyi sbyor ba mdsad de byin gyis brlabs pas* ÷ *seṅ gei mgo can la sogs p'ra men* [24 B 1] *ma brgyad byuṅ ṅo* ÷

[1] Das auffallendste Beispiel dieser Art ist die Legende des Mahāsiddha Kambala, der in Udyāna den Ḍākinīs Schafköpfe verschaffte; unter dem Einfluß seiner Macht verschwanden diese wieder, vgl. A. Schiefner *Tāranātha*, Deutsche Übersetzung S. 324 ad S 182, 2; S 186, 2 der russischen Übersetzung und *Kahbab dun dan* ed. Chandra Dás, Calcutta 1901 S. 24; vgl. meine demnächst in der *Bibliotheca Buddhica* erscheinende deutsche Übersetzung.

[2] So der Text, richtiger wäre Kauri-ma i. e. Gaurī. Nach einem Traktat über Streuopfer usw. der Samml. Kozlov, St. Petersburg, *Kloṅ c'en sñiṅ gi t'ig-le* heißen diese acht Hexen: Gaurī, Caurī, Pramohā, Vaitālī, Pukkasī, Ghasmarī, Smeṣanī, Caṇḍālī, alle mit dem Zusatz Vajra- vor dem Namen.

nahmen sie unter Stirnrunzeln furchtbare Form an, da sie dämonische Mātṛkās waren. Als sie nun wieder in Krämpfe fielen, verwandelte sich der Hochheilige in die Gestalt Rudras, indem er die Methode befolgte, als ginge er, seine Speise zu suchen, die etwa in Menschenfleisch bestand, als stünde Rudra als Mensch vor ihm; dann übte er der Frau des Rudra gegenüber, es war die Rākṣasī Krodheśvarī, Leidenschaftslosigkeit und gab ihr den Segen. Auf den Anruf 'Heruka' erschien ein Sohn[1], ein heiliger, in der Gestalt des zürnenden sechsarmigen, dreiköpfigen Vajraheruka.

Als nun darauf, was S'rī-Hayagrīva und seine S'akti betrifft, das Pferd drei wiehernde Tonstöße, das Schwein fünf grunzende hervorbrachte, da kam, bebend und angstvoll, Rudra heran und sprach also: „Du pferd- und schweineköpfiges Paar, was redest du da? Die Götter der Welt und die Asuras alle preisen meine Tugend und loben sie und stehen ergebenen Sinnes vor meinem Angesicht; ich bin nicht überwunden; du

---

de dag kyaṅ yab bde bar gṣegs pai cʿa ạdsin pas lus hla la mkʿyen pai ye ṣes daṅ ldan pa yin la ༔ ma byol soṅ yin pas so soi mgo can du byuṅ ste ༔ ye ṣes daṅ ạjig rten pa ạdres pas miṅ yaṅ pʿra men ma žes byao ༔ de nas yaṅ dei naṅ rol du byon pas ༔ bdud daṅ srin poi bu mo myos byed ma daṅ ༔ skrag byed ma daṅ ༔ dri med ma daṅ skem pa ma daṅ ༔ pʿor tʿogs ma daṅ ༔ gžoṅ tʿogs ma daṅ brgyad ạdug pa la yaṅ ma cʿags tʿabs kyi sbyor ba mdsad pas ༔ keu ri ma gnas kyi ma mo brgyad byuṅ ste ༔ yab hlai cʿa ạdsin pas lus mkʿyen pai ye ṣes mña ba ༔ ma srin mo yin pas kʿro gñer ạjigs pai tsʿul du byuṅ ṅo ༔ yaṅ dei naṅ rol du byon pas rudra mi ạdug ste mi ṣa la sogs pai zas tsʿol du soṅ bai ṣul du dpal cʿen pos rudrai cʿa lugs su bsgyur te ༔ rudrai cʿuṅ ma srin mo kro dhe ṣva ri ma la ma cʿags tʿabs kyi sbyor ba mdsad nas byin gyis brlabs te ༔ he ru ka žes brjod pas sras bcom ldan ạdas va dsra he ru ka žal gsum pʿyag drug pa kʿro boi cʿa lugs su byuṅ ṅo ༔ de nas dpal rta mgrin yab yum gyis rta skad tʿeṅs gsum ạtsʿer žiṅ pʿag skad tʿeṅs lṅa ṅur bas ༔ ru dra bred ciṅ dṅaṅs te mdun du byuṅ nas ạdi skad ces zer ro ༔ rta pʿag mgrin bu cʿuṅ kʿyod ji skad zer ༔ jig rten hla daṅ hla min la sogs pa kun gyis ṅa yi [25 A 1] yon tan brjod ciṅ

---

[1] Diese Stelle wird verständlich durch die Darlegungen von Louis de la Vallée Poussin *Bouddhisme, Études et Matériaux*, London 1898 S. 153: 'pitari dveṣaṃ kṛtvā mātary anurāgaṃ ca.'

selbst scheinst (darüber) glücklich zu sein; wenn ich auch früher zur Seite nicht in Ehren gewesen, so bin ich doch nicht überwunden.“ So sprach er, erhob die Hand und beugte sie zum Kopfe. Darauf trat der heilige Hayagrīva auf das Gesäß des Rudra Kālamokṣa, streckte den Pferdekopf auf seinen Kopfwirbel und legte ihn darauf, und als jener mit ausgestreckten Händen und Füßen lag, wurde der Pferdekopf von flüssigem Fett grün gefärbt und vom Blut, das die Mähne befleckte, rot und von der Galle, die das Gesäß befleckte, gelb, und das Gehirn spritzte auf die Stirne und geriet auf die Nüstern. Und so erhielt er ein Aussehen, das in entsetzlicher Weise seinen Körper verzierte, so daß seine furchtbar heldenhafte Gebarung nur Schrecken bringen konnte. Zur gleichen Zeit trat das Schwein von oben dem Weibe Rudras in das Geschlechtsglied und als der Schweinekopf, hin und her fahrend, ihr auf den Scheitel kam, wurde der Schweinekopf von Fett schwarz.

Nun vereinigten Pferd und Schwein ihre Gesichter, ließen

---

bsṅags ÷ gus pai sems kyis ṅa yi žal la lta ÷ ṅa non ma yin kʻyod raṅ bde bar ạdug ÷ sṅon dus zur gos pas kyaṅ ṅa ma non ÷ ces zer te lag pa sgreṅ nas mgo la btud do ÷ de nas dpal rta mgrin gyis ru dra tʻar pa nag poi ʼog sgor žugs te rta mgo spyi gtsug tu rgyaṅ ste bton nas ÷ kʻoi rkaṅ lag tʻams cad rab tu brgyaṅs pas rta mgo tsʻil kʻus tsʻos nas ljaṅ kʻur gyur ÷ kʻrag rṅog ma la gos pas dmar po ÷ mkʻris pa pʻum la gos pas ser po ÷ klad pa dpral bar bo bas gžur du gyur to ÷ ṣin tu dpa žiṅ sgeg pa ạjigs su ruṅ la ya ṅa bai sku rgyan cʻa lugs daṅ ldan par gyur to ÷ dei tsʻe pʻag mos kyaṅ ru drai cʻuṅ ma dei bha gai naṅ du yar žugs te pʻag mgo spyi boi gtsug tu yer byuṅ bas ÷ pʻag mgo tsʻil kʻus tsʻos nas nag por gyur to ÷ de nas rta pʻag gñis po žal sbyor mdsad de sme ba brtsegs pa bskrȧn par mdsad nas ÷ rta skad tʻeṅs drug atsʻer žiṅ pʻag skad tʻeṅs lṅa ṅur bai mod de ñid la bde bar gṣegs pai dmag dpuṅ ni rol bya ạtʻibs pa bžin du nam mkʻai kʻams yoṅs su gaṅ ste ÷ ži ba daṅ kʻro bo duṅ ži ma kʻro la sogs pai dmag dpuṅ bsam gyis mi kʻyab pa sprin gyi pʻuṅ po ltar ạkʻrigs so ÷ dei tsʻe rudra tʻar pa nag po brgyaṅs pai na tsʻas ma bzod nas cʻo ṅes ạdebs [25 B 1] ṣiṅ du ạbod cʻen po byas pa ÷ pʻa ma hu kʻyu ÷ rta pʻag gñis kyis ru dra pʻam ÷ saṅs rgyas kyis ni bdud rnams pʻam ÷ cʻos ma yin rnams cʻos kyis pʻam ÷ dge ạdun gyis ni mu stegs pʻam ÷ dbaṅ pos lha min pʻam par ạgyur ÷ lha min rnams kyis zla ba pʻam ÷ nam mkʻa ldiṅ gis rgya mtsʻo pʻam ÷ me

die Blässen steil anschwellen, und das Pferd brachte sechs wiehernde Stöße hervor, das Schwein fünf grunzende Töne, und in demselben Augenblick wurde der ganze Himmelsraum ausgefüllt, als ob eine zum Himmelsfrieden eingegangene Armee, zu magischen Zwecken sich ballend, herniederstiege, eine in der Vorstellung nicht zu fassende Heeresmasse von gütigen (śānta) und bösen (krodha°) männlichen und weiblichen Wesen ballte sich zu Haufen wie ein Wolkenwirbel.

Indessen konnte Rudra Kālamokṣa die Schmerzen des Ausgestrecktliegens nicht ertragen, er begann zu jammern und erhob ein großes Geschrei: „Vater und Mutter, hu hu! Pferd und Schwein haben Rudra besiegt, die, welche außerhalb Buddhas Lehre stehen, sind von ihr überwunden, der Sangha hat die Tīrthikas besiegt, Indra ist Überwinder der Asuras geworden, die Asuras haben den Mond überwunden, der Garuḍa hat das Meer überwunden, das Feuer hat alles Holz überwunden, das Wasser hat das Feuer bewältigt, der Wind hat die Wolken

---

yis ṣiṅ rnams pʿam par ạgyur ÷ cʿus ni me yaṅ pʿam par ạgyur ÷ rluṅ gis sprin rnams ạtʿor bar ạgyur ÷ rdo rje yis ni rin cʿen pʿug ÷ mdaṅ gsum rmi lam ṅan no byas ÷ gsod dam ci mdsad myur du mdsod ÷ ces zer ba daṅ zag rdsas cig ṣor nas rgya mtsʿo cʿen poi naṅ du lhuṅ bas ÷ tsan dan sprul gyi sñiṅ po dpag bsam gyi ljon ṣiṅ cʿen por gyur te ÷ de yaṅ rtsa ba klui yul la zug pa ÷ lo ạdab lha min gyi yul du ạkʿrig pa ÷ ạbras bu ni lhai yul du smin par gyur te ÷ miṅ yaṅ bdud rtsi amṛta žes bya o ÷ de nas rta pʿag gñis rgyu bde ba daṅ ÷ lam bde ba daṅ ÷ ạbras bu bde žiṅ bde ba cʿen poi rol rtsed sna tsʿogs pa mdsad ciṅ ÷ ạbar bai gar dgui bro ạkʿrab pa la sogs pai cʿos ạpʿrul sna tsʿogs ston to ÷ de ltar dper na dmag brgyab te mi bsad nas ÷ go mtsʿon bṣus nas raṅ gis gyon ciṅ lus la btags ÷ gnaṅs kʿyer nor tʿob pai dpa bo g,yul las rgal ba bžin du ÷ dpal cʿen pos ru dra bsgral bai ru drai cʿas [**26 A 1**] *brgyad daṅ ÷ ạbar bai gar dgui gṣog pa la sogs pa tʿams cad ye ṣes kyi cʿas su byin gyis brlabs nas ÷ rta pʿag gñis cʿos kyi dbyiṅs su gṣegs so ÷ de ltar rudrai cʿas tʿams cad lhai cʿas su byin gyis brlabs nas ÷ lha la dbu gsum yoṅ ba daṅ ÷ dur kʿrod kyi cʿas brgyad daṅ ÷ dpal gyi cʿas brgyad daṅ ÷ gṣog pa yoṅ bai rgyu mtsʿan ni de bžin no ÷ de nas dei tsʿe dpal pʿyag na rdo rjes sprul pa yaṅ sprul ñiṅ sprul kʿro bo cʿen po ajigs sụ ruṅ bai sku rnams su sprul pas ÷ dei tsʿe ru dras kyaṅ sprul pa bkye ba ạdi lta bur sprul te ÷ dbu dgu pʿyag bco brgyad*

vertrieben, der Diamant (Vajra) hat den Edelstein zerspalten.[1] Da ich in letzter Nacht einen schlechten Traum hatte und mir kaum etwas anderes bevorsteht als der Tod, so töte mich so schnell als möglich!“ Als er so gerufen hatte, wirkte Zauberkraft seines Jammers, er fiel ins Meer, da wurde er zu einem großen Paradies-Kalpavṛka, einem zauberhaften Sandelbaum. Die Wurzeln reichten hinab in die Welt des Nāgas, die Blätter bedeckten die Welt der Asuras, die Früchte reiften in der Welt der Götter, sie hießen mit Namen Amṛta.

Darauf zeigten Pferd und Schwein viele Götterfreuden von höchstem Tugendverdienst, da Wandel, Weg und Früchte dabei Tugendverdienst brachten; sie zeigten magische Bilder, mit den neun Tänzen in Flammengarben beginnend. So zum Beispiel einen Krieger niederzuschlagen, den Mann zu töten, Harnisch und Waffen abzunehmen und sich selbst anzulegen, wie ein siegreicher Schlachtenkämpfer, welcher ihm überlassene und erraffte Beute erlangt hat. Es waren acht Manifestationen Rudras,

---

pai stobs cʿen ajigs su ruṅ ba ri rab tsam žig tu sprul par nus so ÷ de ltar sdig pai abras bu rnams smin pa la de ltar sprul mi nus so sñam de ltar ma yin te ÷ kʿo sa brgyad non pai byaṅ cʿub sems dpa žig pʿyir log pas ÷ bde bar gṣegs pa rnams kyis kyaṅ gdul dka bar gyur pa yin ÷ lha daṅ bcas pai ajig rten pa rnams kyis ni lta smos kyaṅ ci dgos ÷ de nas dpal pʿyag na rdo rjes de bas kyaṅ sprul pai rdsu apʿrul cʿen po bkye ste ÷ stobs cʿen dpal cʿen dgui kʿro bo yaṅ sprul ñiṅ sprul bsam gyis mi kʿyab pa sprul te nam mkʿai kʿams tʿams cad yoṅs su gaṅ bar byas te ÷ ru dra gdul bai tʿabs sna tsʿogs kyi sgo nas ạdul bar mdsad ciṅ ÷ ru drai lus la [26 B 1] *saṅs rgyas tʿams cad ma lus pai pʿo braṅ btab nas bžugs pas ÷ ru dras na tsʿa ma bzod de cʿoṅ ṅes ạdebs ṣiṅ du ạbod byas pas ÷ pʿyogs bcur gnas pai akʿor rnams brgyugs ÷ tʿod mkʿar sgo ạgram g,yas g,yon nas ÷ bza ṣiṅ ra bai nags tsʿal gnas gnod sbyin srin po ạbyuṅ poi tsʿogs ÷ bye ba stoṅ pʿrag brgya mcʿis pas ÷ rem cig myur bar da lta rem ÷ ạkʿor gnas yul ni ñi ṣu rtsa bži yi ÷ ru drai cʿa ạdsin bye ba duṅ pʿyur dmag ÷ ci bgyi bka ñan pʿo ñar mṅags pai ạkʿor ÷*

---

[1] Vgl. die Parallelstelle in Ssanang Ssetsen *Geschichte der Ostmongolen* S. 51: „Der Wind wirbelt die Erde umher, die Erde bedeckt das Wasser, das Wasser löscht das Feuer, der Vogel Garuḍi besiegt die Wasserdrachen, mit Diamant werden Edelsteine durchbohrt, die Tegri besiegen die Asuris, Buddha besiegt die Schimnus“ usw.

welche der von dem Heiligen auszuführenden Erlösung Rudras angehörten, nachdem sie endlich alle durch Segenspenden zu erkennenden Manifestationen gemacht waren, für alle Erkenntnisse, welche mit den neun Tänzen in Flammenstrahlen beginnen, gelangte er auf die Basis der Lehre (dharmadhātu) von Pferd und Schwein. So wurden durch Segen alle Manifestationen des Rudra zu göttlichen Manifestationen; es geschah dies ganz in der Reihe des Zusammenhanges der einzelnen Basen (nimitta), daß der Gott drei Häupter erhält, acht Manifestationen auf Leichenäckern, acht Segensmanifestationen — dies sind die Basen der Sühne. Darauf brachte bei dieser Gelegenheit S'rī-Vajrapāṇi Gestalten nacheinander hervor, Zaubergebilde der dritten Stufe, den Großzürner zu schrecken; gleichzeitig brachte auch Rudra, so wie er konnte, ein Zauberwesen hervor; denn er vermochte es, eine Schreckgestalt zu zaubern, so groß als der Berg Meru, schreckenbringend, von furchtbarer Macht mit achtzehn Händen und neun Köpfen. Da er sich aber vorstellte, da die Früchte seiner bösen Tat reiften, ver-

---

dpag tu med pa pʻyogs mtsʻams tʻams cad nas ÷ bar snaṅs gži kun ạkʻrigs bse sgra sgrogs ÷ oṃ cig ru lu ru lui sgra sgrogs ṣig ÷ lag gis mtsʻon cʻa kun gyis dus gcig rgyob ÷ ces smras pas ÷ gcig kyaṅ ñan mkʻan med ciṅ raṅ gi ạkʻor du ạdur ma ñan par ÷ dpal cʻen po bcom ldan ạdas vadsra he ru kai ạkʻor du dbaṅ du bsdus pas ÷ dei tsʻe ru drai ạkʻor la bka grub pa daṅ ÷ mkʻa ạgro ma sum rtsu gñis daṅ ÷ ma bdun sriṅ bži daṅ ÷ ạbar ma brgyad daṅ ÷ gyiṅ brgyad daṅ ÷ pʻo ña drug cu rtsa bži la sogs pa tʻams cad he ru kai ạkʻor du ạgyur to ÷ dei tsʻe sras mcʻog sme ba brtsegs pas lha rnams kyi gsol bya ba mdsad ÷ de nas bcom ldan ạdas rdo rje ạdsin pas sprul pai kʻro bo bcu la pʻur pa re btad nas ÷ [27 A 1] *ru dra ạkʻor daṅ bcas pa sgrol cig ces mṅa gsol te bka bsgo o ÷ dei tsʻe yaṅ dpal rta mgrin byon nas rta skad tʻeṅs gsum bsgrags pas ÷ ru drai dmag dpuṅ tʻams cad raṅ dbaṅ med par ạdus nas ÷ de nas tʻar pa nag po ạkʻor daṅ bcas pa tʻams cad ñam tʻag ste ÷ dbaṅ po rnams du la bar gyur nas raṅ ñid gnas pai yul daṅ ÷ raṅ gi lus kyi rgyan daṅ ÷ raṅ raṅ gi srog gi sñiṅ po pʻul nas pʻyag atsʻal žiṅ ạdi skad ces gsol to ÷ saṅs rgyas spyod yul kʻyod la pʻyag ạtsʻal lo ÷ rnam smin bskyed mdsad kʻyod la pʻyag ạtsʻal lo ÷ bdag gi las kyi bras bu yod gyur ciṅ ÷ sña ma gaṅ byas ạdi la smin te ltos ÷ pʻyi ma gar ạgro da ltai las kyis spyod ÷ las*

möge er es nicht, so gelang es auch nicht. So an acht Stellen unterdrückt, kehrte er als Bodhisattva wieder, der wäre aber auch für Sugatas schwer zu bekehren gewesen, geschweige denn Göttern, die mit ihrem Gefolge noch der Welt angehören. Nunmehr setzte S'rī Vajrapāṇi, indem er ein gewaltiges zauberhaftes Gaukelspiel begann, die Bekehrung auf Grund aller Kniffe, Rudra zu unterwerfen, ins Werk, indem er alle Regionen des Himmels erfüllte mit in Gedanken nicht zu fassenden Massen von Zauberwesen dritter Stufe, Zürnern der neun Glückskräfte großer Macht. Auf Rudras Leib baute er einen Palast der Arūpabuddhas und betrat ihn; Rudra, der den Schmerz nicht mehr ertragen konnte, erhob ein großes Geschrei, Jammerlaute hervorbringend. Es eilten herbei die Scharen seiner Umgebung, welche in den zehn Weltgegenden wohnen, die Scharen von Bhūtas, Rākṣasa's und Yakṣas aus den Parks und Obstgärten, rechts und links auf dem Platz neben dem Tore des hohen Baues (?), hunderttausend Millionen erschienen. „Seid stark, rasch jetzt alle Kräfte heran!“ Von vierund-

---

ni lus daṅ grib ma bžin du ạgrogs ÷ raṅ gi byas pa raṅ gi myoṅ ba yin ÷ yid cʻad ạgyod kyaṅ las dbaṅ bcos su med ÷ las kyis mnar bai skye bo bdag ạdra rnams ÷ lus ạdi gdan du ạbul bas bžes su gsol ÷ žes lus bžugs gdan du pʻul bas lha rnams kyi bžugs gdan du ru dra pʻo mo yod pai rgya mtsʻan yaṅ de ltar yin no ÷ de nas rudrai ạkʻor ạbaṅs dbaṅ pʻyug rnams kyis gsol ba ÷ dbus na mcʻi bai skal ba med ÷ dkyil ạkʻor mtʻa la ṅed rnams žog ÷ pʻud la ạtsʻal bai skal ba med ÷ lhag ma žal cʻab bžes lhag [27 B] žu ÷ da nas ạbaṅs yin ṅo mi bzlog ÷ ci bgyi bka ñan ṅed kyis bsgrub ÷ ma byams bu la ạkʻril ba ltar ÷ dam la ṅes par ñe bar bya ÷ žes zer te mṅa dor ro ÷ de nas gsaṅ bai bdag po dpal pʻyag na rdo rje va dsra he ru ka cʻen pos pʻyag mtsʻan kʻa ṭvaṅ ga ru dra la bsnun te gan rkyal du sgyel te bsgral ÷ las daṅ ñoṅ moṅs pai sdig sgrib tʻams cad dus gcig la sbyaṅs ÷ dbaṅ bskur dam tsʻig bsgrags te dam cʻu blud ÷ lus ṅag yid gsum byin gyis brlabs te gnas gsum du dam tsʻig gi dor rje bžag nas ÷ cʻos skyoṅ bai bsruṅ ma legs ldan nag por dbaṅ bskur ÷ saṅs rgyas bstan pa bsruṅ bar gñer gtad ÷ gsaṅ mtsʻan ma hā kū lar btags te rdo rje tʻeg pai gral la bžag go ÷ de nas bkod pa lhun grub tu saṅs rgyas tʻal bai dbaṅ po žes bya bar luṅ bstan to ÷ de nas ru drai pʻuṅ po gan rkyal du bsgyel te mgo bo lho nub ÷ rkaṅ pa byaṅ šar du bstan te lho pʻyogs ạdsam bui gliṅ du ạpʻaṅs pas sa gžir

zwanzig Aufenthaltsorten in der Umgebung erschienen hundert Millionen Kämpfer, welche das Aussehen Rudras hatten, von allen Weltgegenden her eine zahllose umgebende Masse als Boten gesandt, um auf den Befehl zu hören, was sie tun sollten, erhoben sie ein ermunterndes Geschrei, alle Himmelsräume durchhallend: „Om! schreit den Ruf Ru-lu Ru-lu, schlagt zu gleicher Zeit mit Waffen aller Art in den Händen!“ So hieß es, da doch keiner da war, der eigentlich darauf zu hören gehabt hätte; auch konnte man nichts hören, da ihre eigenen Scharen dahertrabten. So sammelten sie sich alle unter dem Machteinfluß des Mahās'rī Bhagavān Vajraheruka unter seinen Scharen und so kamen bei dieser Gelegenheit alle, welche zu Rudras Scharen gehört und ihm untertan gewesen waren, unter Herukas Macht, also: die zweiundzwanzig Ḍākinīs, die sieben Mātṛkās, die vier Schwestern, die acht 'Bar-ma's, die acht Gyiṅ und die vierundsechzig Dūtas. Darauf brachte der beste Sohn Ucchuṣma die Gelübde der Götter in Gang. Bhagavān Vajradhara trieb für die zehn Zürner einen Nagel ein, formulierte den Auftrag und sprach ihn aus: „Befreit (erlöst) den Rudra mit seinen Scharen!“ Da kam auch wiederum S'rī Hayagrīva herbei und gab drei wiehernde Töne von sich. Alle Heeresscharen des Rudra hatten sich ohne ihren Herrn versammelt, Kālamokṣa und seine Scharen waren erschöpft, ihre Sinne schwanden, sie opferten auf den Ort, wo sie ihr Wesen gehabt hatten, die

---

gyur pa ni ÷ de yaṅ mgo bo siṅ ga lai yul ÷ lag pa g,yas t'o gar yul ÷ g,yon li yul ÷ rkaṅ pa g,yas bal yul ÷ g,yon k'a c'ei yul ÷ naṅ k'rol za hor yul ÷ sñiṅ u rgyan yul ÷ liṅ ga ma ga tai yul lo ÷ yul c'en po brgyad do ÷ tsau, u ri ma la sogs pa gnas kyi ma mo brgyan daṅ ÷ po ta la sogs pa [28 A] *raṅ byuṅ gi mc'od rten brgyad daṅ mt'oṅ t'os rṅam pai ạp'rul drag la sogs pai yon tan brgyad daṅ ÷ srin mo ra ro mai nu ma la sogs pai bsruṅ ma brgyad daṅ ÷ gžan yaṅ ṣiṅ c'en po brgyad daṅ ÷ žiṅ skyoṅ c'en po brgyad daṅ ÷ mts'o c'en po brgyad daṅ ÷ klu c'en po brgyad daṅ ÷ sprin c'en po brgyad daṅ ÷ p'yogs skyoṅ c'en po c'en brgyad la sogs te dur k'rod c'en po brgyad du byuṅ bar gyur to ÷*

Ausstattung ihrer Körperlichkeit, ja den Keim von all ihrem Leben, falteten die Hände und sprachen also:

„Vor dir falten wir die Hände, Ort, wo Buddha weilt, vor dir, der du die Reife unsres Karman schaffst, siehe da, wie hier gereift ist, was wir früher taten, da nun die Früchte unsres Karman eintreten sollen, wohin wir nachher kommen werden, das ergibt sich aus unserm jetzigen Karman; denn das Karman hängt an uns wie der Schatten am Körper, was wir uns selbst erwirkt haben, werden wir auch selbst ertragen müssen, die Wirkung des Karman kann es auch nicht wegschaffen, wenn wir auch gläubig Reue empfinden; nimm du uns nun an, so wie wir sind als Geschöpfe leidend durch unser Karman, nachdem du diese Verkörperung an ihren Sitz gebracht hast." Also ward ihre Körperlichkeit an den Ruheplatz gebracht und es geschah so wie das Mudrālakṣaṇa war für das Götterpaar Rudra mit S'akti am Orte, wo die Götter wohnen.

Darauf sprachen die Untertanen in der Umgebung Rudras, Īśvaras Leute, die Bitte aus: „Da es nicht dein Anteil ist, in die Mitte zu kommen, ordnen wir uns am Rande des Kreises, da es nicht dein Anteil ist, zur Seite bittend zu stehen, so bitten wir, kommen zu dürfen, um dich zu bedienen; denn von jetzt ab ist uns die Möglichkeit nicht verwehrt, Diener zu sein, wir haben aufgehört, auf Befehle zu hören; wie eine liebende Mutter ihr Kind umfaßt, so müssen wir dem Gelübde anhängen." So ward die Botmäßigkeit aufgegeben.

Darauf schlug Guhyapati, S'rī-Vajrapāṇi, der große Vajraheruka, mit seiner Handwaffe, dem Khaṭvaṅga, den Rudra, warf ihn kopfüber zu Boden und erlöste ihn, reinigte ihn mit einem Male von allen bösen Flecken der mit seinem Karman verbundenen Erbsünde, reichte ihm das Wasser des Gelöbnisses unter Aussprache der Gelöbnisformel des Abhiṣeka, segnete Leib, Mund und Geist, wirkte an diesen drei Stellen mit dem Vajra der Gelübdeformel bindend, weihte ihn zum Kālabhadra als Beschützer der Bewahrung des Dharma, übertrug ihm die Sorge

des Schutzes der Religion Buddhas, gab ihm den Geheimnamen Mahākāla und reihte ihn dem Vajrayāna an; auch gab er ihm die Verkündigung, er werde später im selbstentstandenen Himmel Buddha Bhasmendra[1] werden.

Da stürzte der Körper des Rudras kopfüber herab, er wandte den Kopf nach Südwesten, die Füße nach Nordosten, als er auf das im Süden liegende Jambudvīpa herabfiel, kam er also auf den Boden: der Kopf nach Simhaladvīpa, die rechte Hand nach dem Land Thogar, die linke nach Li, der rechte Fuß nach Nepāl, der linke nach Kāšmīra, die Eingeweide nach Zahor, das Herz nach Udyāna, das Geschlechtsglied nach Magadha; das sind die acht großen Länder. Und es entstanden die acht Mātṛkās der Gruppe mit Caurī mātṛkā[2], die acht selbstentstandenen Caityas mit Potala an der Spitze, die acht Guṇas, beginnend mit dem Zauberschrecken des Sehens, Hörens und Erstrebens, die acht Wächter, beginnend mit der berauschenden Brust des Rākṣasī, ferner die acht großen Bäume, die acht großen Kṣetrapālas, die acht großen Seen, die acht großen Nāgas, die acht großen Wolken, die acht großen Dikpālas, diese acht Großen sind auf den acht großen Leichenstätten in Erscheinung getreten.

---

[1] In der *Tibetischen Lebensgeschichte des Çākyamuni* von A. Schiefner, St. Petersburg 1849, S. 14 und Note 13 (S 84) ist die Bändigung S'ivas durch Vajrapāṇi ähnlich erzählt. Der Buddha, als welcher S'iva wiedergeboren werden soll, heißt dort *t'al bai dbyańs*, was Schiefner mit Bhasmakrośa oder Bhasmaghośa 'Aschenstimme' übersetzt; unser Text bietet *t'al ba dbań*, woraus leicht mißverständlicherweise *t'. dbyańs* entstanden sein kann; ich halte die hier vorliegende Form 'Aschenfürst', 'Aschenindra', da S'iva als Asket mit Asche beschmiert ist, für richtig.

[2] Vgl. oben die Note über *Keurima*.

Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire

Von **A. Jacoby** in Luxemburg

Das Märchenland Indien hat vor anderen heute noch den Ruhm, Menschen zu beherbergen, denen auch das kritisch gestimmte Europa trotz seiner Überlegenheit ohne Zögern Unglaubliches zutraut. Man braucht oft nur den Namen 'Fakir' auszusprechen, und die den Trägern dieses Namens zugeschriebene Faszination teilt sich gleichsam mit dem Klang des Wortes den Gemütern weiter Kreise mit und zieht sie in ihren Bann. Wer hört nicht mit einem Staunen, dem sich geheimes Grauen beimischt, die Erzählungen von den Männern, die Tage, ja Wochen hindurch im Grabe liegen, um dem Schoß der Erde dann wieder frisch und lebendig zu entsteigen? Die vor den Augen der bewundernden Zuschauer in wenigen Augenblicken aus dem eben gepflanzten Kern den hohen Mangobaum aufwachsen lassen? Die noch viel Unbegreiflicheres vollbringen?

Vor einigen Jahren stellte sich Prof. R. Schmidt, jetzt in Münster, die Aufgabe[1], das Wesen dieser 'menschlichen Narrheit' einem weiteren Leserkreis zugänglich und deutlich zu machen. An der Hand der Quellen wird allerlei über Lehre und Praxis der indischen Yogin mitgeteilt, die in einer eigentümlichen Methode der Autosuggestion besteht und dem Adepten Unsterblichkeit, Erlösung und Wunderkraft verleiht. Das Buch ist reich illustriert durch 87 Abbildungen der Yogapraxis, Darstellungen zur Gherandasamhita, einem der Hauptwerke über die Yogins. Die von Professor Garbe zur Verfügung Schmidts gestellten Aquarelle sind aber nicht, wie dieser meint,

[1] *Fakire und Fakirismus* 1908.

ein Unikum. Das chinesische Wan-schou-hsien-shu oder 'die Kunst, die Unsterblichkeit zu erlangen', eine gleichartige chinesische Anweisung, ist gleichfalls mit 87 Abbildungen geschmückt, von denen 38 in einer Publikation der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens wiedergegeben, 49 andere als im Original vorhanden außerdem erwähnt sind.[1] Die 87 Illustrationen waren also wohl traditionell und kanonisch.

Die 'Wunder' der sog. Fakire sind nun zum Teil gewiß nichts anderes als außerordentlich geschickte Taschenspielerkünste, die nach dem alten Satze 'Geschwindigkeit ist keine Hexerei' zu erklären sind. Zum Teil aber sind sie auch nach moderner Annahme, die in vielen Fällen wohl recht haben wird, das Produkt und der Erfolg einer Suggestion oder Hypnotisierung. Es sind z. B. Kunststücke, die uns ähnlich aus hypnotischen Sitzungen Europas geläufig sind, wenn A. Bastian aus Birma erzählt, 'die Zuschauer des Zea (d. i. Zauberers) sehen eine wunderschöne Melone vor sich, so saftig und reif, daß ihnen das Wasser im Munde zwischen den Zähnen zusammenläuft. Wenn sie aber ein Stück in den Mund stecken wollen, beißen sie in ihren eigenen Finger, wie weiland die durch Albertus Magnus geneckten Höflinge im heiligen römischen Reich'.[2] Solche Halluzinationen vergleiche man etwa mit den von Bernheim in seiner Klinik in Nancy hervorgerufenen.[3] Die Anabiose der Fakire ist öfters untersucht worden.[4] Daneben finden sich aber auch 'Wunder', die einfacher und ungezwungener sich erklären; sie sind wohl nur Sage.

---

[1] *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokio* VI 1893, 8 ff., in dem Aufsatz von v. d. Goltz *Zauberei und Hexenkünste etc. in China.*

[2] *Östliches Asien* II 420.

[3] *De la suggestion* 3. éd. 1891 im zweiten Kapitel p. 31 ff.

[4] Combes *L'anabiose des fakirs*, Bullet. de la société acad. indochinoise de France II 3, 542—543; Hellwald *Die Magiker Indiens*, Schriften der Gesellschaft f. Experimental-Physiologie II. III; Stoll *Suggestion und Hypnose in der Völkerpsychologie*, 2. Aufl. 1904.

So kehrt auch in Schmidts Buch eine Wundererzählung wieder, deren Geschichte interessant genug ist, um eine zusammenhängende Untersuchung zu lohnen. Sie ist m. E. ein Beispiel dafür, daß man mit der Erklärung durch Hypnose und Suggestion nicht vorsichtig genug sein kann.

Schmidt berichtet nach Vairagyanandas Hinduhypnotismus[1]: 'Der Yogin hypnotisiert sein Publikum ohne dessen Einwilligung und Wissen. Das Publikum ist visionierend. Die phänomenale Echtheit der Fakirvorführungen wird dem Leser durch zahlreiche Protokolle bewiesen, welche die notariell beglaubigten Unterschriften zahlreicher Mitglieder der britischen Aristokratie, vieler Offiziere der Armee und anderer angesehener Personen tragen. So lesen wir in einem Bericht, wie ein Fakir ein Garnknäuel in die Luft warf. Es flog hoch, bis es vor den Augen des bestürzten Publikums verschwand. Während seines Fluges wickelte es sich auf. Ein Ende des Knäuels blieb am Erdboden, während das andere Ende anscheinend bis in die Wolken hinaufreichte. Nun gebot der Fakir einem Jungen hinaufzuklettern. Der Knabe gehorchte und kletterte anscheinend so schnell, daß man ihn bald nicht mehr sehen konnte. Sofort befahl ihm der Fakir, wieder umzukehren, ohne trotz mehrfacher Wiederholung des Befehls Gehorsam zu finden. Da ergriff er wütend ein Messer und kletterte dem Knaben nach. Nach einer kurzen Pause erwartungsvollsten Stillschweigens hörte man in der Luft einen entsetzlichen Schrei und die blutigen Glieder, Kopf und Rumpf des Jungen kamen einzeln heruntergeflogen. Das Publikum nahm eine drohende und entrüstete Haltung an, so daß sich der zurückkehrende Fakir, anscheinend um sein Leben besorgt, bewogen fühlte, sein Verbrechen wieder gutzumachen. Er setzte die Glieder des Jungen zusammen, murmelte einige Mantrams und beschrieb mit dem Finger geometrische Figuren in der Luft. Sogleich fügte sich der zerstückelte Leichnam zusammen und

[1] Übersetzt von Harry Bondegger 22 ff. Bei Schmidt 167.

der Knabe sprang fröhlich lachend wieder auf. — Diese Vorführung, welche von verschiedenen Yogins viele Male veranstaltet wurde, wurde in einem Protokoll bis in jede Einzelheit beschrieben und von den Zuschauern unter genauer Durchsicht unterzeichnet. Wie überrascht waren alle, als ihnen ein amerikanischer Journalist mehrere photographische Aufnahmen derselben Vorstellung zeigte. Auf jedem Bilde konnte man den Fakir und Jungen behäbig schmunzelnd auf einer Matte sitzen sehen. Von anderen Dingen war nichts zu entdecken. Der Fakir war während der ganzen Sitzung nicht von seiner Matte aufgestanden, hatte in Wirklichkeit die Vorgänge unter Konzentration seiner Aufmerksamkeit nur erzählt, und das faszinierte Publikum hatte alle Wunder nur in der eigenen Phantasie leibhaftig geschaut. Auf die tote photographische Platte konnte sich der Einfluß des Magiers nicht erstrecken. Es gibt dafür nur eine Erklärung: der Hindu psychologisiert oder hypnotisiert seine Zuhörer. Er bringt deren Geist in einen derartigen Zustand, daß Vorstellung weiter nichts als Einbildung repräsentiert.'

Es mögen jetzt etwa zehn Jahre her sein, daß durch die Zeitungen ein ähnlicher Bericht ging, den ich damals in der 'Straßburger Post' las; leider ist er mir nicht mehr zur Hand. Immerhin entsinne ich mich noch genau der Tatsache, daß dort von einer doppelten Aufnahme der Vorführung die Rede war: während der eine Journalist das Kunststück mehrfach photographierte, zeichnete ein anderer die einzelnen Stadien mit dem Stifte nach. Die photographische Platte zeigte nichts als den die Zuschauer scharf anblickenden Fakir, die Zeichnungen dagegen gaben die verschiedenen Momente der eben erzählten wunderbaren Vorführung wieder, woraus dann gleichfalls der Schluß auf hypnotische Einwirkung gezogen wurde

Die Geschichte mit diesen amerikanischen Journalisten ist aber nichts anderes als eine kühne, wohlgelungene Irreführung des Publikums gewesen; die schlauen Zeitungsmänner hatten

mit der Leichtgläubigkeit dem mystischen Humbug gegenüber gerechnet, und nicht ohne Erfolg. Als die 'Chicago Tribune' im Jahre 1890 ihre auffallenden Mitteilungen brachte, da nahm sich die um die Erforschung der menschlichen Seelenkräfte so verdiente englische *Society for psychological researches* der Sache an, konnte aber in Indien nicht einen einwandfreien Zeugen des Wunders, viel weniger einen Fakir finden, der das Wunder selbst auszuführen vermochte. Eine nähere Untersuchung der Herkunft der Zeitungsberichte ergab denn auch, daß es sich um eine bewußte Täuschung der Leser handelte. Das Genauere über diese freilich etwas wenig wunderbare, überraschende Lösung der Frage ist in einem interessanten Buche des Direktors am psycho-physischen Laboratorium der Universität Kopenhagen, Dr. A. Lehmann, zu lesen.[1]

Lehmann spricht dort auch davon, daß die gleiche Geschichte von der bekannten, aber nicht einwandfreien Theosophin Madame Blavatski mitgeteilt werde. Sie beruft sich an der Stelle[2] auf einen älteren Zeugen, den marokkanischen Reisenden Ibn Batûta[3], der im 14. Jahrhundert bis nach China gelangte. Nun war Ibn Batûta ein leichtgläubiger, superstitiöser Mann, dessen umfangreiches Reisewerk allerlei berichtet, was nur mit Vorsicht benutzt werden darf. Er will, als er am Hofe des Emirs Korthai in Chansa, heute Hang-tscheu-fu, sich aufhielt, folgendes Erlebnis gehabt haben: 'Es präsentierte sich ein Gaukler, und der Emir sagte ihm: ‚Laß uns eines deiner Wunder sehen'. Er nahm nun eine Holzkugel mit mehreren Löchern, durch welche lange Leinen liefen. Er warf sie in die Luft und sie stieg so hoch, daß wir sie nicht mehr sahen. Wir befanden uns in der Mitte der Zitadelle und es war zur Zeit der großen Hitze. Als ihm nur noch ein kleines Ende der

[1] *Aberglauben und Zauberei* 1898, 304 f.

[2] *Isis unveiled*[6] I 472 f.

[3] *Collection d'ouvrages orientaux publiée par la société asiatique,* 4 Bde., IV. Vgl. auch Stoll *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, 2. Aufl. 1904, S. 270.

Leine in der Hand blieb, befahl der Gaukler einem Gehilfen, sich an die Leine zu hängen und daran in die Luft zu klettern, was er tat, bis wir ihn nicht mehr sahen. Der Gaukler rief ihn dreimal, ohne eine Antwort zu erhalten; dann ergriff er ein Messer, wie wenn er zornig wäre, hängte sich an das Seil und verschwand ebenfalls. Dann warf er eine Hand des Knaben herunter, dann einen Fuß, dann die andere Hand, den anderen Fuß, den Rumpf und den Kopf. Er kam dann keuchend und ganz außer Atem wieder herab, seine Kleider waren blutbefleckt; er küßte vor dem Emir die Erde und sagte zu ihm etwas auf Chinesisch. Als ihm der Emir etwas befohlen hatte, nahm der Gaukler die Glieder des Knaben, fügte sie Stück an Stück zusammen, gab ihm einen Fußtritt, und siehe da! der Knabe erhob sich und stand ganz aufrecht. All das setzte mich in großes Staunen und ich bekam ein Herzklopfen, wie damals, als ich beim König von Indien Zeuge einer ähnlichen Begebenheit gewesen war. Man ließ mich eine Arznei einnehmen, welche mich von meiner Unpäßlichkeit befreite. Der Kadi Afchareddin saß neben mir und sagte zu mir: ‚Bei Gott, es ist weder Aufsteigen, noch Herabkommen, noch Abschneiden von Gliedern, alles ist nur Gaukelei'.'

Stoll denkt bei dieser Erzählung an Suggestion, an einen hypnotischen Zustand des Marokkaners. Ob das tatsächlich eine begründete Annahme ist, kann natürlich nur der Fachmann entscheiden. Bei einer beschränkten Zuschauerzahl, wie sie hier vorausgesetzt wird, hat diese Vermutung jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als in jenen ersten Berichten, wo man eine richtige Massensuggestion annehmen müßte.

Einen anderen Zeugen für das nämliche Wunder bringt E. D. Hauber[1] aus Meltons Morgenländischer Reisebeschreibung bei: 'Man findet unter den Chinesen viele Zauberer, Zeichen-

[1] *Bibliotheca, acta et scripta magica.* Gründliche Nachrichten und Urtheile von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen. XIV. Stück, 1740, 114 ff.

deuter, Wahrsager, und künstliche Possenreißer oder Gaukeler, so von einem Ort nach dem andern reisen, um, wie es scheint, in Gefahr ihres Lebens, ein Stück Brodts zu verdienen. Ich sahe eine solche Gesellschaft im December (Anno 1676) zu Batavia solche Dinge thun, über welche man sich billig verwundern muß, davon ich dem Leser etwas mitteilen will. Erstlich kroche einer von der Gesellschaft unter einen Korb, der so enge war, daß er kaum darunter sitzen kunte, gleich darauf stach sein Cammerad mit einem spitzen Degen so tapffer durch denselben Korb durch und durch, daß der darunter sitzende überlaut zu schreyen anfing, und das Blut allenthalben herfür drung. So bald er aber wieder hervor kommen, kunte man nicht das geringste an ihm erblicken. Wir stunden in hoher Verwunderung, daß er nicht von einem eintzigen dieser Stichen getroffen worden, da doch der Korb überaus enge, der Dege stets durch und durch gedrungen, und wir das Blut auch vielfältig gesehen hatten. (Nach diesem von den in Europa reisenden Fakiren oft vorgeführten Kunststück[1] folgen bei Melton dann allerlei andere Akrobatenstückchen.) — Aber jetzo wil ich etwas erzählen, welches allen Glauben übertrifft, und welches hier einzurücken ich mich nimmermehr unterstehen würde, dafern es nicht über tausend Menschen neben mir mit ihren leiblichen Augen gesehen hätten. Einer von den Gauklern nahm ein aufgewickeltes Klauen von einem Strick, davon er das eine Ende in die Hand nahm, und das Klauen mit einer solchen Gewalt in die Luft hinein warf, daß es niemand mit seinem Gesicht erreichen kunte, hieselbst kletterte dieser Mensch mit solcher Geschwindigkeit an demselben Strick in die Luft, daß man ihn endlich nicht mehr sehen kunte. Ich stund damahlen in großer Verwunderung, nicht wissend, was daraus werden solte, bis ich inzwischen, und alle Zuschauer neben mir, sahen, daß ein Bein aus der Luft her-

[1] Vgl. E. v. Hesse-Wartegg *Zauberkünste der indischen Fakire*, Daheim 39. Jahrg. 1902/03 Nr. 5, 23ff.

unterfiel. Einer von diesen Gauklern rafte es augenblicklich auf, und warf es in den vorbeschriebenen Korb. Ein Augenblick hernach fiel eine Hand herunter, und gleich darauf abermahl ein Bein, kurtz zu melden, alle Glieder des Leibes kamen solcher gestalt aus der Luft herunter gefallen, und wurden zusammen in den Korb geworffen. Das allerletzte Stücke, so wir herunter kommen sahen, war der Kopff, welcher, sobald er nur die Erde berühret, von dem, der die Glieder aufgesammlet hatte, unterst zu oberst gekehret ward.[1] Hierauf sahen wir vor unseren Augen, wie alle diese Glieder wieder zusammen krochen, und sich vereinigten, daß alsobald ein vollkommener Mensch daraus ward, der alsobald wieder stehen und gehen kunte, wie vorher, ohne einigen Schaden an ihm zu mercken. Ich habe mich niemahlen über etwas so sehr verwundert, als da ich dieses Werck sahe, und ich zweifele fast, ob alles, absonderlich das letzte Stück, ohne eines andern Hülffe hat zugehen können.' So weit Melton in seiner Reise-Beschr. part. 4, c. 18, pag. m. 498.[2] — Weil ich die Reise-Beschreibung des Meltons noch nicht habe zu sehen bekommen, auch von diesem Autore bey anderen Schreibern noch nichts antreffen können, so habe ich die vorgedachte Erzählung aus E. G. Happalii größten Denckwürdigkeiten der Welt, oder so genanten *Relationibus curiosis* entlehnt, in deren ersten Theil dieselbe p. 445. 446 gelesen wird.'[3]

Den gleichen Meltonschen Bericht gibt auch F. Walbaum[4] nach einem Werke Paullinis.[5] Hier heißt es aber vom Kopf des Fakirs: 'Das allerletzte war der Kopf, welcher gleichfalls

---

[1] Das ist wohl ein Irrtum, s. gleich den Bericht Walbaums.

[2] Edward Melton *Zee- en Land Reizen door Egypten, Westindien, Perzien, Turkeyen, Oost-Indien* etc. Amsterdam 1660. 1677. 1681. 1702.

[3] E. Guernerus Happel *Größte Denkwürdigkeiten der Welt oder sogenannte Relationes Curiosae.* Hamburg 1683. 5 vol.

[4] *Historie der ost-indischen Insel Groß-Java*, Leipzig 1754, S. 170.

[5] Ant. Paullini *Curieuses Cabinet ausländischer Merkwürdigkeiten* 1717—1719 S. 245—249.

in den Korb kam, worauf selbiger umgekehrt wurde.' Am Schluß ist deutlich gesagt 'was ohne des bösen Feindes Hülfe gewiß nicht zugehen konnte'.

Ibn Batûta und Melton erzählen beide von chinesischen Gauklern, nicht von indischen. Aber ganz merkwürdig ist von Melton die Zerstückelung berichtet: der Gaukler nimmt sie an sich selbst vor. Das ist eine so groteske Vorstellung, daß man nicht gerade viel Vertrauen zu ihr fassen wird.

Bei Hauber findet sich nun ferner eine Illustration[1], die er Johann Neuhofs 'Gesandtschaft der Ost-Indischen Gesellschaft'[2], der die Künste der chinesischen Gaukler selbst gesehen hat, entnahm. Neben den reinen Akrobaten- und Dressurkunststückchen ist dort auch die Vorführung des im Korb eingeschlossenen und mit dem Degen durchbohrten Mannes dargestellt, dabei auch ein Gaukler, der einen Knäuel Seil in die Luft wirft, was vielleicht auf das uns beschäftigende Kunststück zu deuten ist. Neuhof schildert diese Künste auch im Text[3], aber während er jenes Stückchen mit dem Korb verzeichnet, fehlt bei ihm wie bei Ysbrands Ides[4] das von Melton berichtete, so daß Hauber der Vermutung Worte gibt[5]: 'Ich mache daraus den vernünftigen Schluß, daß dieses letztere Kunst-Stück denen Chinesischen Gaucklern würklich unbekant sey, und Melton die Erzählung darvon erdichtet habe, aus Scherz, wie ich meyne, und weil er dachte, kluge Leser werden ohnedem wissen, was sie darvon zu urtheilen haben.' Daß

[1] Sie geht dem 20. Stück der *Magischen Bibliothek* 1740, vgl. S. 576, voraus.

[2] Vgl. a. a. O. 18. Stück 1740 S. 371: *Die Gesandtschaft der Ost-Indischen Gesellschaft in den vereinigten Nieder-Ländern, an den Tartarischen Chane, und nunmehr auch Sinischen Kayser: Durch Herrn Joh. Neuhof.* Amsterdam 1669.

[3] Neuhof 240—241, vgl. Hauber a. a. O. 371 f.

[4] *Dreyjährige Reise nach China durch den Moscovitischen Abgesandten Herrn E. Ysbrands Ides.* Aus dem Holländischen übersetzt. Frankfurt 1707, 167. 184—185. Hauber a. a. O. 372.

[5] a. a. O. 376.

freilich die Erdichtung nicht von Melton selbst stammen kann, zeigt Ibn Batûta.

Der Ruhm der indischen und chinesischen Gaukler wird aber bedeutend eingeschränkt durch die Tatsache, daß auch Europas Künstler ähnliche Vorführungen, wir sagen nicht, vollbrachten, sondern getan haben sollen. Es war in der Zeit der Mesmer, Cagliostro und anderer Helden des Mystizismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts, als sich in Göttingen der Zauberer Johann Philadelphia 1777 produzierte.[1] Von ihm erzählte man sich, sein Diener habe ihn in Stücke zerschneiden müssen und die Stücke in ein Faß gesteckt. Leider wurde das Faß zu früh geöffnet; man sah wohl einen Embryo, der aber, vorzeitig aufgedeckt, nun sterben mußte. Die Wiederbelebung des Zauberers war durch den Fehlgriff verhindert worden. Das ist aber nichts anderes, als was man im Mittelalter sich von dem Erzzauberer Virgil erzählte[2], was man im Siebengebirge von Theophrastus Paracelsus berichtete und was auch von anderen umlief.[3] Die Lebensgeschichte des Philadelphia war offenbar durch die Volkssage ausgeschmückt worden. Nun weiß die Sage[4] von ihm aber weiter, daß er gliederweise aus der Luft herabfiel und von seinem Diener zusammengesetzt wurde — das Fakirwunder in europäischer Tradition in der aus Melton uns bekannten Form; aber niemand wird es für geschehen ansehen.

Daß es bereits früher bekannt war, dafür scheint mir eine Bemerkung Delrios in seinen *Disquisitiones magicae*, die 1599 zuerst erschienen, zu sprechen[5]: *Huc referendae sunt ludifica-*

[1] Philadelphias gesammelte Schriften über natürliche Magie hat v. Poppe in seinem *Neuen Wunderschauplatz der Künste und interessantesten Erscheinungen im Gebiete der Magie* etc., Stuttgart 1839, 6 Bde, herausgegeben.

[2] Sommer *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen* 178. Vgl. Mannhardt *Germanische Mythen* 64 ff.

[3] Müller *Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens in Siebenbürgen* 1854, 26. Vgl. Mannhardt a. a. O.

[4] Ersch und Gruber *Enzyklopädie* III 22, 262 ff.

[5] Ed. 1720, 134.

tiones Zedechiae Judaei, qui fuit tempore Ludovici Pii, et hominem in aera jactabat, et in membra discerpebat, et ea recollecta adunabat, currum etiam onustum foeno cum equis et agitatore coram toto populo absorbebat etc., während J. Trithemius von Sponheim von dem gleichen sagt[1]: *amputabat hominibus capita, manus vel crura: quae postquam visenda praestitit caeteris, ad locum unde videbantur desumpta, mox sine detrimento vel laesione reposuit.*[2]

Kehren wir noch einmal nach Indien zurück, so begegnet uns das Wunder bereits im Leben des Urbildes der Yogin, bei Buddha, und zwar in einem Zusammenhang, der für die Glaubwürdigkeit des Wunders kennzeichnend genug ist. Die aus dem Sanskrit ins Chinesische übertragene und bearbeitete Lebensbeschreibung Buddhas, Buddha-carita-kavya, des Açvagosha aus dem fünften nachchristlichen Jahrhundert erzählt, wie Buddha seinen Vater und das Volk für seine Lehre durch allerlei Wunder gewann[3]:

> Um ihm des Geistes Auge zu eröffnen,
> Und Mitleid fühlend für des Volkes Menge,
> Erhob er sich bis in des Luftraums Mitte,
> Und faßte mit den Händen Mond und Sonne.
> Darauf bewegt er hin und her im Raume
> Sich, die Gestalt in mannigfacher Weise
> Umwandelnd; seinen Leib in Stücke teilend,
> Vereint er diese dann zum Ganzen wieder.
> Auf Wasser ging er wie auf festem Lande,
> Sank in die Erde ein wie in das Wasser,
> Ging ungehindert durch Steinmauern, Feuer
> Und Wasser strömten ihm aus beiden Seiten.
> Da gab, erfüllt von Freude, den Gedanken
> Von Vater und Sohn gänzlich auf der König,
> Und frei im Raum, auf einem Lotus thronend,
> Erklärte Buddha das Gesetz dem Vater.

[1] *Chronicon Hirsaugense* ed. 1690, I 34.

[2] Vgl. Delrio 37.

[3] Vgl. die deutsche Übertragung von Th. Schultze *Reclamsche Universalbibliothek* Nr. 3418—3420 S. 201, Vers 1551 ff.

Es würde zu weit führen, zu zeigen, wie die Mystik und Zauberkunst aller Zeiten und Völker gleiches und ähnliches ihren Helden zuschreibt. Jedenfalls wäre es nicht schwer, Parallelen in Fülle zu jedem Einzelzug in diesem Bilde beizubringen. Daß das Ganze heilige Legende ist, braucht nicht bewiesen zu werden, auch nicht für den Zug von der Selbstzerstückelung und Wiedervereinigung der Stücke des Leibes Buddhas.

Merkwürdig ist, daß diese Kunst sich auch im alten Mexiko fand. In einer Abhandlung 'Zauberei und Zauberer im alten Mexiko' hat Seler aus Sahagun folgenden interessanten Abschnitt übertragen[1]: 'Der sogenannte Selbstzerschneider machte seine Kunststücke ebenfalls auf dem Palasthofe. Sogleich zerschneidet er sich, an gesonderte Stellen legt er seine Hände, seine Füße, so viel Gelenke er hat, so viele löst er heraus. Nachdem er sich zerschnitten hat, bedeckt er es mit einer buntgestreiften Schulterdecke, daß es von neuem wachse, sprieße, aufgehe, als ob er sich gar nicht zerschnitten hätte. Darin zeigt er sich, das ist ebenfalls ein Zauberspiel. Dafür wurde er beschenkt.' Stoll denkt bei dieser Schilderung an Hypnotismus; ob mit Recht? Das Ganze macht doch den Eindruck des Unmöglichen, so gut wie die 'Selbstzerstückelung' der indischen und chinesischen Gaukler.

In diesem Fakirwunder, dessen verschiedene Berichte oben auch in ihren Widersprüchen abgedruckt sind, treten uns nun zwei Züge entgegen: einmal das Entschwinden in der Luft an dem hochgeworfenen Faden oder Seil, dann das Herabfallen der einzelnen Glieder des zerstückelten Körpers und ihre Zusammenfügung und Wiederbelebung. Es läßt sich der Nachweis leicht liefern, daß sie gesondert in der Zauberliteratur und Sage Europas weit verbreitet sind.

Lehmann weist in seinem Buche auf Kiesewetters Psychische Studien hin, in denen eine Erzählung aus dem Hauptwerk des

[1] *Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum f. Völkerkunde*, Berlin, VI 1899, 2—4. Heft, S. 37.

in der Geschichte der Hexenprozesse und des Aberglaubens so rühmlich bekannten Arztes Weier enthalten sei, die zu dem Fakirwunder in Parallele stehe. Kiesewetters Buch war mir nicht zugänglich, aber es kann sich kaum um eine andere Erzählung handeln, als die von dem Auftreten eines Gauklers in Magdeburg berichtende[1], die z. B. auch Lercheimer erwähnt.[2] *Praestigiator quidam magicus Magdeburgi equulum in theatro frequenti per circulum transilientem ostentabat certa stipe: in fabulae exitu paucam se apud mortales collegisse pecuniam questus, se in coelum conscendere velle ait. Hinc in sublime eiecto fune, consequitur in altum equulo: praestigiator quasi cum cauda retenturus quoque ascendit: cuius uxor maritum apprehendens assectatur, ibidem ancilla, ut viderentur ascensu contiguo velut concatenati, simul aera petere. Haec dum populus ad stuporem spectaret, cuidam civi eo forte declinanti, quaerentique quidnam rerum ibi ageretur? responsum est, circulatorem cum equulo in aera conscendere: hic se statim vidisse eum in vico ad diversorium abeuntem asseveravit. Illusos itaque se ubi animadverterent discesserunt.*

Noch näher kommen aber einige andere Geschichten. Leibniz schickte seiner Ausgabe der *Otia imperialia* des Gervasius von Tilbury die folgende Erzählung aus dem Leben des Gervasius von Radulph voran[3]: Eine Hexe war zum Scheiterhaufen verdammt worden. Aber sie lachte ihrer Richter . . . *concite glomum fili extraxit, et extra quandam magnam fenestram projecit, capite fili in manibus retento, cunctisque audientibus voce sonora dixit: Recipe. Ad quod verbum mox a terris elevata glomum agili volatu cunctis aspicientibus extra fenestram subsecuta est, malignorum spirituum ministerio, ut credimus, subvecta; qui quondam Simonem Magum in*

[1] *De praestigiis daemonum* 1563, II 7, S. 159

[2] *Christliche Bedencken und Erinnerung von Zauberei* 1585.

[3] *Scriptores rerum Brunsvicarum* I 881 ff. Die Sage gehört dem 13. Jahrh. an. Den Hinweis auf sie und einzelne der folgenden verdanke ich Liebrechts *Gervasius von Tilbury* XI.

aera sustulerunt. Quo autem illa malefica devenerit, vel ad quem locum transportata fuerit, ab aspicientibus omnino sciri non potuit.

Ferner erzählt Simon Grunaus Chronik, die dem 16. Jahrhundert angehört, nach v. Tettau und Temme[1]: 'Unter dem Regimente des neunundzwanzigsten Hochmeisters Heinrich Reuß von Plauen befand sich in einem Städtlein Preußens ein Schulmeister, welcher der schwarzen Kunst kundig war. Durch diese hatte er bewirkt, daß ihm des Bürgermeisters Tochter, für die er entbrannt war, allnächtlich von den Geistern gebracht wurde, so daß er mit ihr der Liebe pflegen mochte. Eine Zeitlang schwieg die Jungfrau aus Scham, endlich aber entdeckte sie die Sache ihrem Vater, doch konnte sie nicht sagen, an welchen Ort sie gebracht wurde, außer daß er ihr nicht fern von der Kirche zu sein scheine. Die Eltern ließen hierauf die Tochter nachts zwischen sich liegen, dennoch wurde sie entführt, befand sich am Morgen aber wieder an der Stelle, wo sie sich abends hingelegt. Da hieß der Vater die Tochter ein Knäuel nehmen und dies bei ihrer Heimführung an dem Orte, wo sie die Nacht zugebracht, zurücklassen, das Ende des Fadens aber in der Hand behalten. Und also geschah es; da fand denn der Vater, als er frühmorgens um die Kirche herumging, das Zeichen. Als nun die Tochter in der nächsten Nacht wieder davongeführt war, ging er mit der Scharwache in das Schulhaus, und da fanden sie beide schlafend; die Tochter aber ließ er im Hemde, wie sie war, in sein Haus führen, den Schulmeister aber einkerkern. Als nun dieser durch den Flammentod seinen Frevel büßen sollte, da bat er die Jungfrau, daß sie ihm verzeihe, die Eltern aber, daß sie ihm jene zur Ehe geben und ihn von dem Scheiterhaufen befreien möchten. Die Jungfrau vergab ihm zwar sein Vergehen, der Vater wollte ihm aber die Strafe nicht erlassen. Als nun der Schwarzkünstler sah, daß er diesen durch Bitten nicht zu beugen ver-

[1] Grunau tract. XVIII c. 1, vgl. v. Tettau und Temme *Die Volkssagen Ostpreußens, Litthauens und Westpreußens* Nr. 122 S. 127.

möge, da forderte er von der Jungfrau irgendein Pfand der Vergebung, und als ihm diese, die gerade nichts anderes zur Hand hatte, aus ihrem Täschlein einen seidenen Faden gereicht, warf er solchen in die Luft und schwang sich, indem er die Jungfrau umfaßte, geheime Worte murmelnd, an diesem mit ihr auf und verschwand vor den Augen der Anwesenden in der Luft.'

Eine andere norddeutsche Sage ähnlicher Art erzählt K. Müllenhoff.[1] 'Auf dem Husbyer Felde, an der Stelle, wo noch jetzt der Überrest eines Galgens steht, sollte einst eine Hexe verbrannt werden. Zu diesem Schauspiele hatte sich eine große Menschenmenge versammelt. Schon brannte der Scheiterhaufen in hellen Flammen und die Hexe sollte hineingeworfen werden, da gewahrte sie im Volkshaufen eine Frau, welche strickte. Sie bat sie um ihr Garnknäuel. Die Frau reichte es ihr. Da wickelte die Hexe, indem sie einige Worte hermurmelte, es um ihre Finger, und wie sie das gethan, flog sie vor aller Leute sichtlichen Augen in die Luft und man hat sie nachher nicht wieder gesehen.'

Noch ein Beispiel dieser alten Sage aus Böhmen![2] Ein Pfarrer schoß eines Tages mit einer geweihten gläsernen Kugel eine Hexe aus einer Gewitterwolke. 'Der Pfarrer übergab sie als Hexe einer Gerichtssitzung und das Urteil lautete: Hinrichtung durch Feuertod. Als der Scheiterhaufen fertig gestellt war und die Hexe darauf stand, erbat sie sich noch als Gnade einen Knäuel Zwirn. Man erfüllte ihr Begehren. Und als das Holz unter ihr zu brennen anfing, wickelte sie den losen Zwirnfaden um einen Finger der linken Hand; mit der rechten warf sie den Knäuel mit einem

[1] *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Holstein und Lauenburg* Nr. 572 S. 564.

[2] Sammlung gemeinnütziger Vorträge, hrsg. vom Deutschen Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag Nr. 230 (1897): *Der Hexenwahn*, von A. Hauffen, 16 Anm.

Schrei aufwärts und fuhr blitzschnell sammt dem Knäuel in die Höhe.' Die Stelle wurde dem berichtenden Herrn G. Blau in Neuern noch gezeigt.

Etwas anderer Art ist endlich eine irische Erzählung.[1] Der Caol Riava, ein reisender Gaukler, vollbringt allerlei Künste. Tote Soldaten, die sich untereinander erschlagen haben, läßt er vom Türhüter durch ein Kraut wieder ins Leben rufen; einem Prahlhans geht der eigene Finger durch die Hand und ein Ohr bleibt ihm bei Berührung in der Hand, ähnlich wie Faust die Leute nach dem deutschen Volksbuch neckte. Am schönsten aber ist folgendes Stückchen: Der Gaukler holte aus seinem Sacke einen großen Ballen Zwirn, wickelte das Ende um seinen Finger und warf ihn schrägs hinaus in die Luft. In die Höhe flog er und wickelte sich immer weiter ab, während ihm alle hochverwundert nachschauten, bis er sich in den Wolken verlor. Dann holte er aus seinem Sacke einen schönen Hasen heraus, den er auf den Faden setzte, worauf zum wachsenden Erstaunen der Zuschauer das Tier auf ihm flink und sicher aufwärts lief, als ob's sein Lebtage nichts anderes als Seiltanzen getrieben hätte. Alsdann holte er ein Windspiel heraus, das er gleicherweise auf den Faden setzte, worauf das Tier dem Hasen so eifrig und scharf nachsetzte, als ob beide auf der Kildaer Rennwiese an einem Märzmorgen liefen. 'Nun', sagte der Caol Riava, 'hat einer Lust, dem Hund nach hinaufzulaufen und die Jagd mitanzusehen?' 'Ich will', sagte der Mann, der vorhin zweimal gesprochen hatte. 'Ihr seid immer zur Hand', sagte der Gaukler, 'aber ich fürchte, Ihr seid faul, denn Ihr seid fast so breit als lang, und Ihr schlaft mir, fürcht' ich, unterwegs ein und laßt den Hund den Hasen fressen.' 'Es gibt keinen rührigeren Mann auf Gottes Erdboden, als just den Mann, der eben mit Euch spricht', sagte der Dicke. 'Also hinauf mit Euch', sagte der Gaukler; 'aber das sag' ich Euch,

[1] Erin *Eine Sammlung irischer Erzählungen* VI 130 ff.

wenn Ihr mir meinen Hasen totbeißen laßt, so haue ich Euch den Kopf ab, wenn Ihr herunterkommt.' Der dicke Geselle lief den Faden hinauf und bald verschwanden alle drei. Nachdem er eine lange Zeit hinaufgeschaut hatte, sagte der Caol Riava: 'Ich fürchte immer, der Hund frißt den Hasen und unser Dicker ist eingeschlafen.' Damit begann er den Zwirn aufzuwickeln und fand, daß es sich richtig so verhielt, wie er vermutet hatte; den Dicken fest eingeschlafen und den Hund mit dem letzten Bissen vom Hasen zwischen den Zähnen. Er zog sogleich sein Schwert und hieb dem jungen Mann auf einen Streich den Kopf ab. Darüber stand der Thady O'Kelly auf und sagte, dergleichen Thun wolle ihm nicht behagen und könne er nimmermehr gutheißen, daß ein junger Mann derweise unter seinem Dache gemordet werde. 'Wenn's Euch Kummer macht', sagte der Caol Riava, 'so kommt's mir nicht darauf an, ihn wieder zu heilen wie zuvor; aber ein Denkzeichen an seine Vorschnelligkeit muß er doch von uns haben.' So sprechend setzte er den Kopf wieder auf die Schultern und heilte ihn an, aber so, daß das Gesicht verkehrt schaute, worauf er diese Reime sagte:

'Wie ich's nahm, gab ich's wieder ohn' alle Beschwer,
Ihm sitzt's auch weit besser gewiß als vorher;
Sagt einer, ich hätt' ihm da Unrecht gethan,
So lügt er, das saget von mir nur dem Mann;
Denn ein Prahlhans, ein frecher, schaut possiger drein,
Als ein Narr, mit dem Gesicht, wo der Schädel sollt sein.'

Nach den Versen verschwindet der Gaukler mit seinem Begleiter. Es folgt nachher noch eine andere, in der Zauber- und Hexenliteratur nicht unbekannte Geschichte: der Caol Riava wird dreimal gehängt, aber in Wirklichkeit ist's dreimal ein anderer, der am Galgen ist, während der Caol Riava seinen Henkern gesund und munter begegnet. In dieser Erzählung verbindet sich der Zug von dem in die Luft geworfenen Zwirn mit der Tötung und Wiederbelebung des jungen Mannes, wenn letztere auch etwas abgewandelt erscheint.

Als der oben erwähnte Zauberer Philadelphia in Göttingen auftrat, da sandte ihm G. Christoph Lichtenberg[1] folgende Verspottung vorauf: 'Avertissement. Allen Liebhabern der übernatürlichen Physik wird hierdurch bekannt gemacht, daß vor ein Paar Tagen der weltberühmte Zauberer Philadelphus Philadelphia, dessen schon Cardanus in seinem Buche *de natura supernaturali* Erwähnung thut, indem er ihn den von Himmel und Hölle Benedeiten nennt, allhier auf der ordinären Post angelangt ist, ob es ihm gleich ein Leichtes gewesen wäre, durch die Luft zu kommen. Er ist nämlich derselbe, der im Jahre 1482 zu Venedig auf öffentlichem Markt einen Knaul Bindfaden in die Wolken schmiß und daran in die Luft kletterte, bis man ihn nicht mehr gesehen' usw. In der Tat erzählte die Sage, daß er in Göttingen an dem Faden eines in die Luft geworfenen Knäuels Bindfaden so hoch in die Wolken hinaufgestiegen sei, bis er sich den Augen der gaffenden Menge entzogen hatte.[2]

Damit hätten wir den einen Zug in genügenden Beispielen belegt, um ihn als altes europäisches Sagengut erkennen zu können. Dem seien nun noch einige Beispiele für den zweiten Zug beigefügt.

In Moldautein spukte es in einer Mühle.[3] Ein durchziehender Komödiant mit Affen, Papageien usw. bat um Nachtquartier und versprach, das Gespenst zu vertreiben. So verweilte er denn in dem berüchtigten Zimmer. Da fielen um 11 Uhr durch die Decke zwei menschliche Füße auf den Boden. Das Geräusch weckte den Eingeschlafenen. Um ein Viertel auf zwölf Uhr fiel eine Hand, um halb die zweite, um drei Viertel der Leib herunter. Um zwölf Uhr blieben die Räder der Mühle stehen und nun fiel ein

---

[1] *Vermischte Schriften* 1867 III. Band 185.

[2] Ersch und Gruber *Enzyklopädie* III 22, 262 ff.

[3] Th. Vernaleken *Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich* 1859, 180 Nr. 12.

Kopf mit langen grünen Haaren herunter und vereinigte sich mit den anderen Teilen zum Hastrmann, der anfing im Zimmer herumzuspringen. Zwischen ihm und dem Affen kam es zum Kampf, der mit des Gespenstes Flucht endete. Die Geschichte klingt aus in das bekannte Sagenmotiv vom Wasserbären, die Frage nach der Katze.

Bedeutend älter ist eine andere Aufzeichnung, die bereits im 17. Jahrhundert fixiert wurde.[1] Ein Edelmann mußte in Flensburg, weil im Gasthaus kein anderer Raum mehr frei war, in einem Zimmer über Nacht bleiben, in dem es nicht geheuer war. 'Die Nacht war noch nicht halb herum, als es anfing, im Zimmer hier und dort sich zu regen und zu rühren und bald ein Rascheln über das andere sich hören ließ. Er hatte anfangs Mut, sich wider den anschauernden Schrecken festzuhalten, bald aber, als das Geräusch immer wuchs, ward die Furcht Meister, so daß er zu zittern anfing, er mochte widerstreben wie er wollte. Nach diesem Vorspiel von Getöse und Getümmel kam' durch ein Kamin, welches im Zimmer war, das Bein eines Menschen herabgefallen, bald auch ein Arm, dann Leib, Brust und alle Glieder, zuletzt, wie nichts mehr fehlte, der Kopf. Alsbald setzten sich die Teile nach ihrer Ordnung zusammen, und ein ganz menschlicher Leib, einem Hofdiener ähnlich, hob sich auf. Jetzt fielen immer mehr und mehr Glieder herab, die sich schnell zu menschlicher Gestalt vereinigten, bis endlich die Thür des Zimmers aufging und der helle Haufen eines völligen königlichen Hofstaats eintrat.'

Also auch der zweite Zug unseres Fakirwunders ist alter Gespenstersage Europas keineswegs fremd.

---

[1] Erasmus Franciscus *Höllischer Proteus* 1690 S. 426. Joh. Jac. Bräuners *Physicalisch und historisch erörterte Curiositäten oder entlarvter teufflischer Aberglaube von Wechselbälgen* usw. 1737 S. 336 f. Grimm *Deutsche Sagen* 1816, I 257 Nr. 176. K. Müllenhoff *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg* 218 Nr. 295.

Der Schluß liegt nahe: da niemand zuverlässig das Fakirwunder gesehen hat, vielmehr die Differenzen der Erzählungen dieses Wunders und die Erfahrungen mit dem Bericht der Journalisten für Erdichtung sprechen, so wird man es neben die europäischen Parallelen als Sage einreihen. Die letzteren sind dies sicher; von Hypnose ist da keine Rede. Wie denn auch die Annahme einer Massensuggestion auf große Schwierigkeiten stößt.

Auch von dem, was durch unverdächtige Zeugen über den Mangotrick erzählt wird[1] und sich offenbar leicht erklärt[2], hat die alte Zauberkunde Europas gewußt. Delrio[3] erzählt von Fürsten, die durch Zauberer allerlei Wunder vor sich darstellen ließen, darunter: *trium horarum spatio arbusculam veram spitamae longitudine e mensa facere ut excrescat; ut arbores ibidem frondiferae et fructiferae subito enascantur.* Und was Louis Jacolliot, der bekannte, höchst unzuverlässige Schriftsteller über die Fakire, berichtet: *d'un geste ou d'un seul acte de sa volonté, il remuait des meubles situés au fond de la salle*[4], das wird eigentlich von europäischen Magiern übertroffen, denen Delrio[5] nachrühmt: *argenteas pateras et similia magni ponderis super mensa locata, sine funiculo, capillo vel alio instrumento ab uno extremo ad aliud subsaltantia attrahere.* Es ließe sich noch manches derart beibringen, doch mag es damit genug sein!

Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß diese 'Wunder' zum Teil einfach mit technischen Kunstgriffen hervorgebracht wurden. Ein Mann, der es verstehen mußte, schrieb ihm doch

---

[1] Fr. Buchanan *A Journay from Madras through the countries of Mysore, Canara and Malabar*, London 1807, I 25. Mantegazza *India* 4. Edit., Milano 1888, 309. Stoll a. a. O. 94.

[2] Vgl. Hesse-Wartegg a. a. O.

[3] *Disquisitiones magicae*, in der Ausgabe von 1720 S. 125.

[4] *Voyage au pays des perles*, nach A. d'Assier *Essai sur l'humanité posthume* 209. Zu Jacolliot vgl. J. Vinson *Revue de linguistique et de philologie comparée* XXI 1888, 76—79.

[5] a. a. O. 125.

die Zeitgeschichte tiefe Kenntnisse in der Magie und Zauberei zu, der Abt Joh. Trithemius[1], sagt über den oben erwähnten jüdischen Arzt und Erzzauberer Sedechias in den Tagen des frommen Ludwig: *multa his operabatur similia, quae vel daemonum auxilio, vel alicuius subtillissimae fictionis similitudine, ut pictura vesicarum facta fuisse creduntur.* Das letztere deutet doch wohl auf eine Laterna magica, deren Tätigkeit z. B. auch E. Bischoff[2] die Wunder des Rabbi Löw von Prag zuschreibt, nämlich die Erscheinung der Patriarchen und des Prager Hradschin in seinem Studierzimmer vor Kaiser Rudolf. Der Magier ließ auch mittelst eines Hohlspiegels Bilder auf starken Rauch fallen und bewirkte so Geistererscheinungen.[3] Derartige Künste mögen auch zu den vorliegenden Sagen den Anstoß gegeben haben, die dann nachschaffende Volksphantasie erweiterte, vergrößerte und da und dort lokalisierte.

Wenn de Jong in seinem Buche über 'das antike Mysterienwesen'[4] unseren Fakirtrick einen interessanten, aber verwirrenden Gegenstand nennt, so scheint er mir wohl ersteres zu sein. Das Verwirrende wird nach unserer Untersuchung der klaren Einsicht in die Dinge Platz machen müssen. *Plus mirandi sunt talia admirantes quam facientes,* sagt Trithemius.[5]

---

[1] *Chronicon Hirsaugense* ed. Ann. 1690, St. Gallen, I 34.

[2] *Die Kabbalah* 1903, 100.

[3] *Allgemeine deutsche Realencyclopädie*, Leipzig, Brockhaus, 5. Aufl. 1820, VI 34.

[4] S. 349. [5] a. a. O. I 608.

Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche[1]

Von **W. Caland** in Utrecht

Die Totengebräuche der baltischen Stämme, d. h. der Alten Preußen, der Litauer und der Letten, sind, soweit mir bekannt ist[2], noch nirgends in ihrem Zusammenhang so beschrieben, daß auch ein größerer Kreis von nicht mit dem Litauischen Bekannten sich damit vertraut machen kann. In diesen Zeilen habe ich versucht, diese Lücke auszufüllen, und zwar auf Grund folgender Quellen und in folgender Weise. Die Quellen sind dreierlei Art: 1. Erzählungen, wie sie noch heute unter den Litauern über ihre Vorfahren angetroffen werden. Diese finden wir in einem litauisch geschriebenen Büchlein: „Wie lebten die alten Litauer" von Prof. Cappeller aus der Gegend von Stallupönen zusammengestellt.[3] Was uns hier mitgeteilt wird, enthält über diesen Gegenstand wenig Wissenswertes; hier sind offenbar alle Spuren von vorchristlichen Gebräuchen verschwunden. — 2. Daukantas' Beschreibung in seinem Buche: „Sitten und Gebräuche aus dem Altertum der Ober- und Niederlitauer".[4] Dieses Buch ist ursprünglich in dem Dialekt abgefaßt, der in Telsz von Daukantas gesprochen wurde; weil aber dieser Dialekt von dem sogenannten Schrift-Litauischen ziemlich stark abweicht, wurde das Buch später von neuem in der mehr allgemein gebräuch-

---

[1] Dieser Aufsatz ist die deutsche Bearbeitung des größten Teiles eines Vortrags, welcher am 3. Juni 1913 gehalten wurde zur Eröffnung der allgemeinen Mitgliederversammlung der *Provinciaal Utrechtsch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen.*

[2] Die knappe Beschreibung Fridericis in der *Altpr. Monatschr.* IX, 137 ff. bekam ich erst zu Gesicht, als die meinige abgeschlossen war.

[3] *Kaip senëji Lëtunivinkai gyveno,* Heidelberg 1904, S. 33 ff.

[4] *Budą senowęs lètuwių kalnienų ìr žámajtių ìszraszę pagal senowęs rasztû Jokyb's Laukys.* Petropìlie 1845.

lichen Sprache herausgegeben.[1] Selbst in dieser Gestalt ist das Buch des Daukantas aber nicht immer leicht zu verstehen, weil es reich an Wörtern und Ausdrücken ist, die anderswoher nicht bekannt sind und deren Sinn man oft erraten muß.[2] Die Zuverlässigkeit des Daukantas ist von verschiedenen Seiten angezweifelt worden und sicher darf man nicht alles, was er sagt, ohne Vorbehalt annehmen. Wo es mir möglich war, habe ich ihn kontrolliert, aber da er nicht immer seine Quellen angibt und einige dieser Quellen russische oder polnische Werke sind, habe ich seine Berichte nicht immer prüfen können. Auch sind einige der von ihm zitierten Bücher äußerst schwer, ja gar nicht zu Gesicht zu bekommen. — Was unsere anderen Quellen über die baltischen Stämme anbetrifft, so sind völlig zuverlässig und von der allergrößten Bedeutung die Berichte, welche der bekannte von dem Deutschen Orden mit den zum Christentum bekehrten Preußen im Jahre 1249 abgeschlossene Vertrag enthält.[3] Von großer Wichtigkeit ist ferner die kurze Beschreibung der Totengebräuche in dem bekannten Werkchen des Lasicius.[4] Der Teil, in welchem Lasicius diese Beschreibung gibt, ist wörtlich einem Briefe des Jan Malecki (Joh. Maeletius), des ersten Rektors der Universität zu Königsberg, entnommen: *de sacrificiis et idiolatria veterum Borussorum Livonum aliarumque vicinarum gentium*; er datiert aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Etwas späterer Zeit gehört das Werk des Matthaeus Praetorius an, des Geistlichen zu Niebudzen, der in seinen etwa 100 Jahre später geschriebenen „*Deliciae prussicae* oder preu-

[1] *Budas senovēs Lietuvių kalnenų ir Żemaiczių paraszē Simanas Daukantas*, *antras spaudimas,* Plymouth 1892.

[2] Eine kurze Beschreibung gibt Daukantas auch in seiner *Lietuvos Istorija* I S. 87—90.

[3] Der lateinische Text u. a. bei Lucas David *Preußische Chronik* III. Bd. S. 118ff.

[4] *De diis samagitarum caeterorumque sarmatarum et falsorum christianorum,* von neuem herausgegeben mit Erläuterungen vieler Einzelheiten in dem Magazin, herausgeg. von der Lettischen Ges., XIV. Teil, S. 82ff. (S. 57 und 58 der ursprünglichen Ausgabe).

ßische Schaubühne“ viel Wissenswertes mitteilt. Daneben stehen die älteren Chronisten wie Peter von Dusburg aus dem 14., Lucas David aus dem 16. Jahrhundert. — 3. An dritter Stelle sind unter unseren Quellen die jetzt noch im Volke herrschenden Überlieferungen und Gebräuche zu nennen. Von diesen besitzen wir seit 1903 eine äußerst wertvolle Sammlung in einem auf Litauisch geschriebenen Werke des Basanavičius: „Aus dem Leben der Geister und Teufel bei den Litauern“.[1] Der Hauptinhalt dieses Buches besteht aus Geschichten, Überlieferungen und Erzählungen, von einem gewissen Vilius Kalvaitis aus Tilsit zusammengelesen; er nennt den Gewährsmann und die Herkunft jeder Geschichte und jeder Mitteilung. Hier haben wir also eine zuverlässige lebendige Quelle ersten Ranges. Basanavičius hat diese Sammlung mit einer ausführlichen (auf Litauisch verfaßten) Einleitung versehen, in welcher er die von Kalvaitis gesammelten Daten klassifiziert und mit demjenigen, was von anderen Seiten über die baltischen Völker bekannt ist, vergleicht.[2]

Im folgenden habe ich versucht, alle diese Data zu einem Ganzen zu verarbeiten. Meiner Beschreibung lege ich die Arbeit des Daukantas zugrunde, alles was nicht genau zur Sache gehört und was mir von geringerer Bedeutung schien, fortlassend. In diese, die heidnische Zeit betreffende Beschreibung füge ich die von Kalvaitis gesammelten Data von heutigem Volksglauben und Volksbrauch ein. Ich meine dies um so eher tun zu können, als man ja sicher sein kann, daß diese Volksüberlieferungen, diese Muster von unverfälschtem Aberglauben, nicht in der Gegenwart entstanden sind, sondern von alters her überliefert sein müssen. Gleichwohl habe ich die älteren von den späteren Mitteilungen dadurch unterschieden, daß ich überall, wo Dau-

[1] *Isz gyvenimo lietuviszkų vēlių bei velnių, surinko* Dr. J. Basanavičius. Chicago 1903.

[2] Eine vierte Art Data liefert die Archäologie. Da mir hierfür aber nur das zu Gebote stand, was Basanavičius in seiner Einleitung (im IX. Abschnitte) mitteilt, und ich seine Erörterungen nicht habe prüfen können, ist diese Art von Stoff in die obige Abhandlung nicht eingearbeitet worden.

kantas und die älteren Autoren mir das Material lieferten, das Präteritum, wo Kalvaitis mein Gewährsmann war, das Präsens benutze. Die in dieser Weise entstandene Beschreibung beansprucht also keineswegs die Totengebräuche, so wie sie zu einer bestimmten Zeit bei den Litauern oder Alten Preußen üblich waren, darzustellen, sondern will nur eine zusammenhängende Skizze der älteren und neueren Gebräuche und Überlieferungen geben, wie sie einstmals angetroffen wurden und teilweise noch jetzt angetroffen werden, nicht nur bei den Litauern, sondern im allgemeinen bei den Völkern des baltischen Stammes. Als Nachtrag gedenke ich der Beschreibung des Totenrituals einige Bemerkungen beizugeben zur Erläuterung dieser öfters fremdartig und unbegreiflich erscheinenden Handlungen und Denkweisen.

Wenn ein Kranker glaubte sterben zu müssen, entbot er einen Priester zu sich, der, zu den Göttern betend, ihn Tag und Nacht bewachte. Die Bewachung währte so lange, bis es zum zweiten Male Neumond geworden war.[1] Darauf tat der Kranke, um den Zorn der Götter zu sühnen, ein Gelübde. Hatte dies alles keinen Erfolg, so begaben sich die Priester zum Hain der heiligen Eiche und gaben, nachdem sie dort Asche von dem heiligen Feuer zusammengeschürt hatten, diese dem Kranken als letztes Heilmittel zu trinken. Vermochte auch dieses nicht zu helfen, so kamen die Verwandten zusammen und hielten Rat; wenn keine Genesung möglich war, so pflegte der Kranke, falls er Kinder hatte, seinen jüngsten Sohn, wie es Landesbrauch war, zum Erben einzusetzen. Wenn der Kranke diese Bestimmungen getroffen und von Verwandten und Freunden Abschied genommen hatte, legten die Priester ein Kissen oder Polster auf seinen Kopf und erstickten ihn. Auch in der Zeit des Praetorius kam es vor, daß man den Todkranken durch Erstickung von seinem Leiden er-

[1] So Daukantas; „wenn vier Monat verfloszen waren“, Hartknoch *Altes und neues Preußen* (Frankfurt a. M. 1648) S. 131. Auch die Hindus pflegten es so einzurichten, daß ein Kranker nicht in der dunklen Monatshälfte starb, d. h. in der Periode zwischen Voll- und Neumond, vgl. Verf. *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* § 2.

löste[1]; in unserer Zeit nimmt man den Sterbenden aus seinem Bette und legt ihn auf den Boden, auf Stroh, auf ein Brett oder auf Sand.[2] Während eines Sterbefalles darf niemand im Hause schlafen, deshalb nimmt man selbst die kleinen Kinder aus der Wiege.[3] Den Spiegel soll man mit einem Tischtuche, Bettuche oder Taschentuche verhüllen.[4] Nach dem Tode wird in einigen Ortschaften ein Loch in die Mauer dem Bette gegenüber gemacht[5], an anderen Orten werden alle Fenster (und Türen) geöffnet.[6] Aller Samen wird aus der Wohnung entfernt[7] und allen Haustieren wird der Todesfall feierlich angesagt.[8] Unmittelbar nach dem Eintreten des Todes schließt man der Leiche die Augen.[9] Dann wurde sie mit heißem Wasser gewaschen, in Weiß gekleidet und an eine kühle Stätte gelegt. Die Alten Preußen verstanden es durch Anwendung von Kälte den Leichnam so zu konservieren, daß er nicht nur Wochen, sondern einige Monate lang vor Verwesung bewahrt blieb.[10] Das Gefäß mit dem Wasser und das zur Waschung benutzte Tuch verbirgt man im preußischen Litauen bis zum Tage des Begräbnisses; an diesem Tage zertrümmert man das Gefäß an einem der Räder des Wagens, auf welchem man den Leichnam fortschafft, oder man wirft es fort, so daß es durch die Räder zerbrochen wird.[11] Das Stroh, auf welchem der Tote während der Waschung gelegen hat, wird sofort verbrannt.[12] In den Sarg gab man dem Toten im Alter-

---

[1] Praetorius *Deliciae prussicae* ed. Pierson S. 19.

[2] Basanavičius *op. cit.* I 10, 18, 19, 25.

[3] Bas. I 25. [4] Bas. IX 13 (18). [5] Bas. I 14.

[6] Bas. I 18, XIII 3, 4, vgl. Brand *Reysen* (Wesel 1702) S. 98: „lassen wohl offtermahlen, nach altem Brauch der Heyden, die Fenster des Nachts offen". [7] Bas. I 14.

[8] Bas. I 19, vgl. I 15 (S. 6); bei Cappeller (*op. cit.* S. 36) wird der Brauch als heidnisch erwähnt. [9] Bas. I 14.

[10] Nach dem Wulffstanschen Berichte (s. unten S. 485 f.) behielt man bei den Aestii die Leiche vor der Verbrennung längere Zeit im Hause. Mit seinem Berichte über künstliche Kühlung stimmt Praetorius (*Del. pruss.* S. 45) merkwürdig überein.

[11] Bas. I 19. [12] Bas. I 24.

tum, und an einigen Orten ist das jetzt noch ebenfalls Sitte, allerhand mit: einem Schmiede seinen Hammer, einem Schuster seine Ahle und seinen Pechdraht, einem Zimmermann sein Beil und seine Axt, einer Hausfrau ihren Flachs und ihre Spule, einem Soldaten seine Lanze und seinen Säbel.[1] Wie schon von einem Schriftsteller des 17. Jahrhunderts erwähnt wird[2], daß man dem Toten einen Krug speziell für die Begräbnisfeier gebrautes Bier mitgab, so kam es noch 1881 vor[3], daß die Gattin ihrem Manne eine gestopfte Pfeife, eine gefüllte Tabaksdose, Kartoffeln, Kohl, Brot und Salz in den Sarg mitgab. Heutzutage legt man dem Toten vielfach ein Gesangbuch unter das Kinn und begräbt mit ihm auch den für seine letzte Toilette benutzten Kamm.[4] Allgemein ist[5] und war es Brauch, dem Toten einiges Geld mitzugeben, sei es in den Sarg, sei es in das Grab; zuweilen legte man dem Toten ein Geldstück unter die Zunge[6], und unter den Kopf legt man ein mit Spänen und Splittern ausgefülltes Kissen.[7] In Ostpreußen bindet man dem Leichnam ein Taschentuch über den Kopf unter das Kinn, welches man wieder fortnimmt, wenn die Leiche in den Sarg gebettet wird.[8] Merkwürdig ist der von verschiedenen Gewährsmännern aus dem Dorfe Ożkabalys bezeugte Glaube, daß der Geist des Verstorbenen während der drei Tage, die der Leichnam in dem Hause weilt, traurig gestimmt am Kopfende stehe.[9] Wenn man die Leiche in den Sarg bettet, oder schon unmittelbar nach dem Tode verläßt der Geist die Wohnung durch das Fenster oder die Tür, die deshalb, wie schon erwähnt, geöffnet sein sollen, und begibt sich während der Ausfahrt an den für ihn bestimmten Ort.[10] Andere glauben, daß sich die Geister noch immer unter den Menschen aufhalten bis zum grünen Donnerstag oder so lange, bis wiederum ein anderer in demselben Hause stirbt und

[1] Bas. I 11, 25 a. E. [2] Praetorius *op. cit.* S. 102.
[3] Bezzenberger *Litauische Forschungen* S. 84 Anm. 2.
[4] Bas. I 10, 19. [5] Bas. I 10, 12. [6] Bas. I 12. [7] Bas. I 14, 24.
[8] Bas. I 19. [9] Bas. XIII 4. [10] Bas. IX 18 und sonst.

seinen Vorgänger von einer Art Wache ablöst, die er am Eingang des Kirchhofes hält.[1]

Noch während der letzten Augenblicke des Sterbenden hat man sich zur sogenannten ‚Totenwache‘[2] vorbereitet, d. h. zur Feier am Vorabend der Ausfahrt, welche auch jetzt noch üblich ist.[3] Für diese Feier wurde eine gute Quantität Bier gebraut. Man sandte berittene Boten zu den Verwandten des Verstorbenen, um ihnen mitzuteilen, daß Soundso aus dieser Welt hingeschieden war, damit sie zur 'Wache' zusammenkämen. Wenn die Verwandten und Bekannten sich im Hofe des Verstorbenen versammelt hatten, wusch man den Leichnam zum zweiten Male, beschuhte ihn und kleidete ihn in das Leichengewand und setzte den Toten in sitzender Haltung auf einen Stuhl.[4] Wenn alle der Reihe nach in demselben Gemach eine Schale Bier getrunken hatten, setzten sie sich auf die Bänke an der Wand. Dann weinten und jammerten die sogenannten Klageweiber[5], zusammen mit den nächsten Verwandten rings um den Toten auf dem Boden stehend, indem die an der Wand Sitzenden sangen, dem Toten mit diesen Worten zuredend: „O Wehe! O Wehe! Warum bist du gestorben! Hattest du denn nicht ein gutes Weib, ein flinkes Roß, tüchtige Waffen, fleißige Knechte, großen Reichtum, schnelle Falken, gute Jagdhunde! Warum bist du gestorben!“ usw.[6] In

---

[1] Bas. XIII 5—7; vgl. Bezzenberger *Lit. Forsch.* S. 84: „Wer begraben wird, muß auf dem Kirchhof so lange die Totenwache halten, bis ein folgender begraben wird“; Brand *Observations on popular antiquities* S. 480 sagt über die Bewohner gewisser Dörfer in Argyllshire: *They believed that the spirit of the last interred kept watch around the churchyard until the arrival of another occupant, to whom its custody was transmitted.*

[2] *budynē* nach Daukantas, *budētuwēs* nach Bas. I 15 (S. 6 Z. 3), I 19 (S. 10 Z. 24); die Beteiligten heißen *budētojei* (Cappeller *op. cit.* S. 33).

[3] Bas. *l. c.*; anderswo (Bas. I 24, 26) scheint diese Feier *szerminys* zu heißen, womit für gewöhnlich das Totenmahl nach dem Begräbnisse bezeichnet wird.

[4] Lasicius *op. cit.* S. 57: *defunctorum enim cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta super sellam locantur*; vgl. Praetorius *Del. pruss.* S. 101.

[5] *raudēs* (Daukantas S. 145; S. 116 der späteren Bearbeitung).

[6] Derartige Klagen sind überliefert von Brand *Reysen* S. 99; Praetorius *Deliciae pruss.* S. 102 und in *Erleutertes Preußen* (bei F. und

dieser Weise wurde alles, was dem Verstorbenen teuer gewesen war, in der Klage erwähnt. Solche Totenklagen kamen noch 1865 vor.[1] Offenbar sind diese Klagen die einfachste Form der bekannten *raudos* oder Klagelieder der Litauer, deren eine Menge auf uns gekommen ist und die, wenn auch unter dem Einfluß der Geistlichkeit langsam außer Gebrauch geratend, doch auch noch gegenwärtig, vor allem im polnischen Litauen, sei es im Hause beim Sarge, sei es am Grabe, gesungen werden.[2]

Während die an der Wand sitzenden 'Wächter' in dieser Weise sangen, weinten die Klageweiber zugleich mit den Verwandten, ihre Tränen in kleine irdene oder gläserne Gefäße sammelnd, deren Inhalt später in das Tränenfläschchen übergegossen wurde, das dann in den Grabhügel bei der Asche des Toten hingelegt wurde; wollte oder konnte jemand nicht weinen, so mußte er ein fremdes Klageweib mieten, um es an seiner Stelle zu tun. Noch heutzutage lebt die Überlieferung unter dem Volke, daß man weibliche Klagende mietete, um den Toten zu beweinen; diese bekamen nachher etwas aus der Erbschaft als Belohnung.[3] Wenn die Klage beendigt war, regten die Verwandten des Verstorbenen die Wächter zum Biertrinken an. In dieser Weise hielt man 'die Wache' während einiger Tage und Nächte, nach dem Maße der Wohlhabenheit des Hingeschiedenen. Niemand durfte da so essen, daß es gesehen werden konnte; hungerte einen, so genoß er in aller Stille etwas in einem Hinterzimmer, und so macht man es auch heute noch in verschiedenen Ortschaften im polnischen Litauen.[4] Wenn man in der beschrie-

H. Tetzner *Dainos*, Reclam-Ausg. Nr. 3694, S. 17); Schwabe *Geistliche Wallfahrt* (*KZ* XLIV S. 360), vgl. auch Bas. I 14, 15 und *Encyclopaedia of Religion and Ethics* II. Band S. 20.

[1] Bas. Einl. S. XL; Cappellers Gewährsmann (*l. cit.* S. 34) erwähnt den Gebrauch gleichfalls und bemerkt darüber: „einst geschah das auch so bei uns, wie ich von Älteren vernommen habe, aber dieser Brauch ist schon längst verschwunden".

[2] Dr. v. d. Meulen teilt in *KZ* XLIV S. 363 ff. zwei 1909 von ihm gehörte *raudos* mit.

[3] Bas. I 16. [4] In Seredys, Gouv. Kowno; Bas. I 24 (S. 13 Z. 5 v. u.).

benen Weise wiederholt die Klage abgehalten hatte, trank schließlich jedermann der Reihe nach dem Toten zu, sich von ihm verabschiedend und die Hoffnung aussprechend, der Verstorbene möge seine Eltern, Verwandten und Bekannten im Jenseits grüßen und sich ebenso freundlich ihm gegenüber verhalten wie er ihm auf Erden gut gewesen sei. Wenn man darauf den Leichnam (oder den Sarg) aus der Wohnung getragen hatte, legte man ihn auf einen Wagen, der von den Weibern bis an die Grenze des Dorfes[1], von den Männern bis an den Bestattungsort begleitet wurde. In einigen Gegenden gehen noch gegenwärtig[2], wie es früher Brauch war, auch die Klageweiber mit, und in verschiedenen Gegenden fahren die nächsten weiblichen Verwandten auf demselben Wagen klagend und weinend mit, auf welchem der Tote fortgefahren wird[3]; so machen es auch heutzutage die Letten im Kreis Dinaburg.[4] Von den Letten im allgemeinen wird folgender merkwürdiger Brauch erwähnt[5], daß man früher alle Kinder, die man zusammenbringen konnte, sich auf den Sarg setzen ließ und sie so nach dem Bestattungsorte fuhr. „Gegenwärtig erzählt man," fügt der Gewährsmann hinzu, „daß dies deshalb geschieht, damit die Kinder eine gute Erinnerung daran behalten mögen: damit sie der Zeit des Sterbens und des Ortes, wo der Tote bestattet worden ist, eingedenk sein mögen." „Vielleicht", so sagt er weiter, und man wird ihm hierin sicher beistimmen, „könnte diese Sitte auch einen anderen Grund haben."

In der heidnischen Zeit wurde der Tote von den männlichen Verwandten begleitet, die, zu Pferde sitzend, das entblößte Schwert schwangen, die bösen Geister forttreibend und schreiend: „Holla!

[1] Auch bei Praetorius *Del. pruss.* S. 103; in dem *Erleuterten Preußen* (bei Tetzner, Dainos, S. 17) heißt es: „Wenn ein Mann stirbet, so gehet das Weib nicht mit zum Grabe, sie gehet nur bisz an die Hausthür-Schwelle". Während *kiemas* in einigen Dialekten 'Dorf' bedeutet, bezeichnet es in anderen Dialekten: 'Bauernhof'; daher der Unterschied

[2] Bas. I 14 (S. 5 Z. 16 v. u.).

[3] Bas. I 24 (S. 14 Mitte).

[4] Bas. I 26.

[5] Bas. I 25 (S. 16 Mitte).

Gehet fort! Flüchtet hin, ihr bösen Geister!"[1] Dasselbe wird von Jucewicz noch für die Mitte des vorigen Jahrhunderts erwähnt.[2] Etwas sehr Merkwürdiges fand nach Lucas David, dem Verfasser der preußischen Chronik aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in diesem Moment statt. Er berichtet[3] das Folgende: „Die Frauen begleiten den Leichnam bis auf die Grenze des Dorfes; da ist ein Pfall in die erden geschlagen, darauf eine breidte Muntze wie ein Schilling geleget. Alle die zu Rosz sind rennen nach dem Pfole. Der erste so dahin kompt nimbt die Muntze vom Pfole und zeiget die denen so mit Ime haben danach gerennet. So bald sie die Munze in seinen Handen sehen, kehren sie alle umb und rennen wieder zum todten." In diesem interessanten, aber auf dem ersten Blick wenig begreiflichen Bericht lebt ohne Zweifel ein Brauch fort, der uns aus viel früherer Zeit überliefert ist, und zwar für den die Aestii genannten Volksstamm. In seinem auf Angelsächsisch zwischen 880 und 890 verfaßten Periplus berichtet uns nämlich Wulffstan das Folgende[4]: „An demselben Tage, wo sie ihn zum Scheiterhaufen tragen wollen, zerteilen sie seine Habe, die da nach dem Trinken und Spielen übrig ist, in fünf oder sechs, manchmal in mehrere (Teile), je nach der Größe der Habe. Sie legen es darauf hin, den größten Teil in einer Entfernung von mindestens einer Meile vom Hofe (wo der Leichnam sich befindet), dann den zweiten, dann den dritten, bis alles über diese eine Meile hingelegt worden ist; der kleinste Teil muß sich am nächsten bei dem Ort, wo der tote Mann liegt, befinden. Nun müssen sich alle Männer sammeln, die im Lande die schnellsten Rosse besitzen, in (einer

---

[1] Lasicius *op. cit.* S. 57 (nach Malecki): *strictisque gladiis verberantes auras vociferantes: geigeite begaite pekelle*, zu lesen mit Bas. S. XXXI: *ei, eikite, begkite pykoliai*, vgl. Stryikowski *Kronika* bei Bas. S. XLVI.

[2] Bas. I 14 a. E.

[3] *Preußische Chronik* I. Bd. S. 141. Daukantas, der Wulffstan folgt, fügt die Zerteilung der Habe nach der Verbrennung und vor der Heimkehr ein.

[4] S. den angelsächsischen Text in den *Scriptores rerum prussicarum* vol. I S. 732.

Entfernung von) mindestens fünf oder sechs Meilen von der Habe. Dann rennen sie alle auf die Habe zu; dann kommt der Mann, der das schnellste Roß hat, zu dem ersten und größten Teile und so der eine nach dem anderen, bis alles genommen ist; und den kleinsten Teil erreicht derjenige, der am nächsten beim Hofe die Habe erreicht. Darauf reitet jedermann seines Weges mit dieser Habe und sie dürfen es alles behalten." Man sieht, daß der von Wulffstan beschriebene Brauch an einem anderen Momente im Ritual seinen Platz findet als der von Lucas David mitgeteilte. Zweifellos ist der Platz, den er bei Wulffstan einnimmt, der ursprüngliche und richtige.

Wenn man mit dem Leichnam an dem Bestattungsort angelangt war, ging man klagend und weinend dreimal um den Wagen, auf welchem er lag, herum[1], legte ihn auf ein Bett von Stroh und hob ihn in dieser Weise auf den Holzstoß; neben den Toten legte man sein Streitroß, seinen Kreuzbogen, seine Pfeile, seinen Speer, sein Schwert oder seinen Dolch, seinen am meisten geliebten Knecht, seine Jagdhunde und Falken und so wurde er den Flammen übergeben.[2] Als das Begraben mehr allgemein Sitte wurde, warf man Geldstücke ins Grab und legte Brot und eine Flasche Bier an das Kopfende des Toten.[3] Wenn der Rauch des Scheiterhaufens emporzusteigen begann, stimmten die heidnischen Priester einen Gesang an und rühmten alle Kriegstaten

---

[1] Lucas David, I. Bd. S. 142; Hartknoch *Altes und neues Preußen* S. 182.

[2] Das älteste Zeugnis bei Wulffstan: *and forbaerned mid his vaepnum and hraegle.* Ein unverdächtiges Zeugnis im Vertrage von 1249 (vgl. Anm. 10 auf S. 480): *et fideliter promiserunt quod ipsi vel heredes eorum in mortuis comburendis vel subterrandis cum equis sive hominibus vel cum armis seu vestibus vel quibuscumque aliis preciosis . . . ritus gentilium de cetero non servabunt.* Ein Zeugnis aus der Mitte des 13. Jahrh. gibt Ditlebs von Alnpeke (s. Bas. S. XXIX); vgl. auch Matthias a Michovia in *de Sarmatia* (Pol. hist. corpus, tom. I fol. 144): *habebant (Samagitae) praeterea in silvis praefatis focos in familias et domos distinctos in quibus omnibus carorum et familiarium cadavera cum equis, sellis, et vestimentis potioribus incendebant.*

[3] Lasicius *op. cit.* S. 57; Praetorius *Erl. Preußen* (bei Tetzner, S. 17).

und Heldenstücke des Toten. Sobald die Flamme am Holzstoß sichtbar ward, riefen die Priester, den Blick zum Himmel gehoben, sie sähen den Toten durch das Himmelsgewölbe auf seinem Roß, in blitzendem Panzer und mit einem Falken auf der Hand inmitten eines großen Gefolges nach der jenseitigen Welt ziehen.[1] Die Letten glaubten, daß der Geist glücklich sein werde, wenn bei der Verbrennung der Rauch des Scheiterhaufens gerade in die Höhe stieg; schlug dagegen der Rauch seitwärts nieder, so sei der Geist untergegangen.[2] Verschiedenen Berichterstattern nach war es in der heidnischen Zeit üblich, Bären- oder Luchskrallen in das Feuer zu werfen, damit der Geist mit deren Hilfe den hohen schlüpfrigen Berg des Jenseits besteigen könne.[3] Etwas Ähnliches wird im Jahre 1890 erwähnt: „Zu alten Zeiten pflegten die Menschen die abgeschnittenen Nägel nicht auf den Boden zu werfen, sondern versteckten dieselben in ihrem Busen (d. h. in dem Bausch ihres Gewandes), weil sie glaubten, daß der

[1] Die hierauf bezüglichen Worte des Vertrages des Deutschen Ordens lauten: *promiserunt etiam quod inter se non habebunt de cetero Tulissones vel Ligaschones homines videlicet mendacissimos histriones, qui quasi gentilium sacerdotes in exequiis defunctorum ne* (der Text hat *ve*) *tormentorum infernalium poena premerentur* (der Text des L. David hat *promerentur* und läßt *poena* fort), *dicentes malum bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis immunditiis et rapinis ac aliis vitiis et peccatis, quae dum viverent perpetrarunt, ac erectis in coelum luminibus* (Voigt *Gesch. Preußens* übersetzt: 'und flammende Lichter emporhebend' und ihm folgend gleichfalls unrichtig Daukantas: *deganczias žwakēs augstyn keldami*) *exclamantes mendaciter asserunt se videre praesentem defunctum per medium coeli volantem in equo armis fulgentibus decoratum nisum in manu ferentem cum comitate magna in aliud seculum procedentem.* Ein Zeugnis aus etwas späterer Zeit (1326) ist das des P. von Dusburg (*Script. rer. pruss.* I 54): *unde contingebat quod cum nobilibus mortuis arma equi servi et ancillae vestes canes venatici et aves rapaces et alia quae spectant ad militiam, urerentur.*

[2] Nach Guilbert de Lannoy, der 1413 — 1414 eine Reise durch Kurland machte, vgl. *Script. rer. pruss.* vol. III S. 446. Ein ähnlicher Glaube auch bei den Hindus und den Dajaks, vgl. Verf. *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* S. 59.

[3] Dies wird berichtet für 1212 und 1382 von Stryikowski und P. von Dusburg (Bas. S. XLII — XLIV), vgl. auch Daukantas *Istorija* I S. 126 mit Hartknoch *Altes und neues Preußen* S. 187.

Mensch, wenn er gestorben war, über eine gläserne Brücke auf einen gläsernen Berg klettern mußte".[1]

Wenn nun der Leichnam verbrannt war, tat man die Asche in eine Urne und legte auch Spangen, Ohrringe, Fingerringe, Halsketten, alte Münzen und andere Wertsachen hinein. Schließlich setzte man die Urne in einem Grabhügel bei, der in folgender Weise angefertigt wurde. Auf den Boden legte man Steine in konzentrischen Kreisen und in der Mitte errichtete man aus vier glatten Steinen eine Art Gewölbe, in dessen Mitte man die Urne mit der Asche stellte. Von dieser Urne aus legte man wie die Strahlen eines Sternes oder die Speichen eines Rades nach allen Seiten hin Reihen Steine und häufte darüber hügelartig die Erde in der Form eines Ovales an, dessen Höhe von dem Ansehen des Toten abhing. Eine Menge solcher Grabhügel findet man jetzt noch im preußischen und polnischen Litauen.[2]

Ehe man nach der Beisetzung das Grab verläßt, ist es bei den Letten üblich, auf dem Grabe selbst die Verwandten mit Bier, Brot und Käse oder mit Bohnen und Erbsen, Bier und Branntwein zu bewirten[3]. Einem Gewährsmann des Kalvaitis teilte man mit, daß in alter Zeit die Bewohner des Dörfleins Cranz, wo viele Litauer und Alte Preußen wohnen sollen, auf dem Friedhofe ein Rind zu schlachten pflegten und, nachdem sie an Ort und Stelle das Fleisch gesotten und gebraten, dort das Totenmahl feierten. Dies war, sozusagen, eine Festmahlzeit der Lebendigen in Gesellschaft mit den Geistern der Toten.[4] Darauf gehen die Teilnehmer, und zwar die Letten von Dinaburg, fröhlich singend und schreiend[5] nach dem Sterbehause zurück. Bei der Türe stand ein Eimer mit Wasser und einem Handtuch fertig und jedermann, er mochte den Toten oder die Erde berührt haben oder

---

[1] Bas. II 6.

[2] Bas. Einl. Abschn. X (S. LIX ff.). In seiner *Geschichte Preußens* gibt Voigt, dem Titel gegenüber, eine Abbildung.

[3] Bas. I 25 (S. 16 Z. 10), I 26 (S. 17 Z. 10 v. u.).

[4] Bas. I 28 (S. 18 Z. 11 v. u.). [5] Bas. I 26 (S. 17 Z. 8 v. u.).

nicht, mußte sich die Hände waschen.[1] Nun endlich wurde die eigentliche Totenmahlzeit gehalten. Wieder bei den Letten mußte jeder Gast seine eigene Mahlzeit mitbringen: ein Butterbrot mit Käse, und jedermann mußte dann, ehe er von dem Wirte zu Tisch geladen wurde, davon einen Bissen nehmen.[2] Früher glaubte man und auch jetzt glaubt man, daß der Geist des Verstorbenen persönlich zum Sterbehause zurückkehre; deshalb legt man in Ostpreußen während des Ganges nach dem Grabe an die Grenze des Dorfes wie an den Eingang des Friedhofes ein Büschel Stroh hin, damit die Seele sich dort auf dem Heimwege ausruhen könne[3], und deshalb stellt man in dem Gemach, wo der Mensch gestorben und wo die Verwandten später zum Mahle zusammenkommen, abends einen Schemel bei der Türe auf und daneben ein Glas Kaffee, damit der Geist trinken könne.[4] Noch gegenwärtig glaubt man, daß der Geist des eben Verstorbenen, begleitet von allen schon verstorbenen Familienmitgliedern, nach Hause zurückkehre und während des Abendbrots sich unter die Lebendigen mischend, die Finger in alle Schüsseln steckend, von allen Speisen koste[5]. Andere behaupten, der Geist verberge sich während des Leichenmahles hinter dem Handtuch, das an der Stubentür hängt; diejenigen, die den Mut hatten, durch ein Loch in diesem Tuche oder durch die Fransen zu gucken, erblickten den Geist.[6] Bei der eigentlichen Totenmahlzeit[7] saßen die Gäste,

[1] Praetorius *Del. pruss.* S. 99, 103 ed. Pierson.

[2] Bas. I 25 (S. 17 Z. 17 v. u.). Von den Letten wird ferner berichtet (Bas. I 26), daß die Verwandten an dem für das Begräbnis bestimmten Tage zum Totenmahl Fleisch, Gerstenkuchen, Branntwein und Bier mitbringen. — „Es war ein alter Brauch," so erzählt Cappellers Gewährsmann (*op. cit.* S. 23), „daß jeder Eingeladene ein Fäßchen Branntwein für den Veranstalter der Feier mitbrachte; dann übergab man ihm alles, was jeder mitgebracht."

[3] Bas. I 19 (S. 10 Z. 11 v. u.); ein derartiger Brauch noch im Samland, vgl. *Altpr. Monatschr.* 36 S. 106.

[4] Bas. I 19 (S. 11 Z. 7). [5] Bas. VIII 5 (S. 74 Z. 14 v. u.), vgl. III 37, IX 8.

[6] Bas. VII 12, 39, IX 17; für Samland vgl. *Altpr. Monatschr.* 36 S. 106.

[7] Daukantas gibt eine ausführliche Beschreibung, die viele von ihm selbst herrührende Zutaten zu enthalten scheint, aber in den Hauptsachen

ohne zu reden, wie stumm zu Tisch; Messer benutzten sie nicht, und zwei Frauen warteten ihnen auf, die, ebenfalls ohne Messer zu benutzen, ihnen die Speisen auftrugen.[1] Jedermann warf von jedem Gerichte einen kleinen Teil unter den Tisch und goß ein wenig von seinem Getränke auf den Boden aus, in dem Glauben, daß der Geist dies zu sich nehme. Wenn zufällig etwas auf den Boden fiel, so hob man es nicht auf, sondern ließ es liegen, damit die verlassenen Geister, die keine Verwandten oder Freunde hatten, um ihnen eine Mahlzeit zu bereiten, es genießen möchten. Nach der Mahlzeit erhob sich der Priester und, indem er mit Besen das Gemach kehrte, vertrieb er mit dem Staube die Geister der Toten, als wären es Flöhe, mit den Worten: „Ihr habet gegessen, Ihr habet getrunken, o Geister, geht jetzt fort, gehet fort!" Darauf fingen die Gäste zu reden an und um die Wette zu trinken; die Männer und Weiber tranken sich zu und küßten sich. — Über jenes Auskehren der Geister haben wir auch einen sehr zuverlässigen, sich auf die Letten beziehenden Bericht aus dem Jahre 1606[2]; außerdem erfahren wir aus diesem Berichte die Eigentümlichkeit, daß man mit einem Beile in den vier Ecken des Hauses Löcher schlug, um die Geister gänzlich auszutreiben.

Diese Totenmahlzeit wird am dritten, sechsten, neunten und vierzigsten Tage nach der Bestattung wiederholt und zuweilen, wie es scheint, auf dem Grabe selbst. Aus seiner Zeit, also um

---

doch mit dem anderswoher Bekannten übereinstimmt. Ich habe denn auch nicht seine Beschreibung hier aufgenommen, sondern die des Lasicius (*op. cit.* S. 57—58), obschon dieser Autor die Mahlzeit beschreibt als geltend für die 3., 6., 9. und 40. Tage nach der Beisetzung; vgl. auch Praetorius *op. cit.* S. 103 und Lucas David I. Bd. S. 144.

[1] Dasselbe bei Lucas David (*l. c.*): „Zwee Weiber dienen Inen zu Tisch und legen einem Iden für was er essen solle. Die Speise aber ist vorhin zurtheilet, dasz keiner alda ein Messer ziehen darf noch musz."

[2] *Mitth. der Litt. lit. Ges.* III S. 384 ff.; es ist der Bericht einer katholischen Mission nach Riga: *Ultimo scopant hypocaustum et expellunt animas ex hypocausto; alter arripit securim et parietes secat per quattuor angulos easdem expellens ne haereant in quodam loco.*

1680, berichtet uns Praetorius[1], daß, als ein Litauer verstorben war, die nächsten Freunde vier Wochen nach dem Sterbefall zusammenkamen; sie hatten Bier gebraut und Essen zugerichtet und setzten sich, wenn das Essen aufgetragen war, alle zu Tische; die erste halbe Stunde saßen sie ganz stille und redeten kein Wort; dann knieten alle nieder und beteten, Gott wolle die Seele ruhen lassen; hernach setzten sie sich wieder zu Tisch und fingen an zu essen und zu trinken; von allem aber, sei es Fleisch, Brot oder Fisch, warfen sie zuerst ein wenig unter den Tisch und gossen die erste Schale Bier auf den Boden für die Seele. „Die Seele könne nicht ruhen," so versicherten die Litauer dem Praetorius, „wenn sie ihr nicht den Tisch deckten", und das nannten sie „der Seelen den Tisch decken". Nach Beendigung des Totenschmauses nimmt man in Ostpreußen heute die folgende Maßregel vor, um den Geist fernzuhalten: einige Männer nehmen die Tischdecke, bringen dieselbe eine Strecke fort, stehen still und beschwören den Toten, sich ruhig zu verhalten; darauf kehren sie zurück in der festen Überzeugung, daß er sie in Ruhe lassen wird.[2] Nach dem Gesagten wird man nicht verwundert sein zu erfahren, daß ein solcher Totenschmaus öfters in eine Zecherei ausartet, bei welcher Musik und sogar Tanz nicht fehlen.[3] Auch wird es niemand wundern, daß eine solche Totenmahlzeit zuweilen an die 3000 Mark kostet.[4]

Neben diesen Totenfeiern für einen einzelnen Verstorbenen kommen auch allgemeine vor. Besonders verdient eine Feier, die sogenannte Ilgēs, die mit unserem Allerheiligen oder Allerseelen zusammenfiel, die Aufmerksamkeit. Diese Feier schloß sich derjenigen Festlichkeit an, die Ende Oktober stattfand, wenn die Ernte der Feldfrüchte ganz eingeholt war; bei dieser Gelegenheit wurden verschiedene Opfertiere geschlachtet. Ehe man

[1] *Erleutertes Preußen* bei Tetzner, Dainos, S. 17.

[2] Bas. I 19 a. E. Ursprünglich wurde wohl die noch an der Tischdecke haftend gedachte Seele abgeschüttelt.

[3] Bas. I 19 (S. 10 unten); I 26 (S. 27 Z. 6 v. u.).

[4] Zweck *Litauen, eine Landes- und Volkskunde*, Stuttgart 1898 S. 173.

selbst zu essen anfing, warfen alle Beteiligten ein klein wenig von jedem Gerichte in die Ecken des Gemaches, für die 'Erdgeister', womit ohne Zweifel die Geister der Verstorbenen gemeint sind.[1] Am dritten Tage nach diesem Feste wurde eine Feier zu Ehren des Waizgauthos, des Gottes des Flachses, begangen. An diesem Feste lud man die Toten aus ihren Gräbern in das Badezimmer und zur Mahlzeit ein; wieviele eingeladen waren, soviele Sessel und Stück Ober- und Untergewänder legte man in einer zu diesem Zwecke erbauten Hütte bereit. Wenn dann ein Tisch mit Essen und Trinken beladen war, kehrten sie zu ihren Hütten zurück und veranstalteten ein Trinkgelage, das drei Tage dauerte. Am Ende ließen sie alles, was für die Toten bestimmt war, auf den Gräbern zurück, nachdem sie diese mit Getränk begossen hatten. Schließlich verabschiedeten sie sich von den Geistern.[2]

Mit einer sinnvollen und rührenden Schilderung einer allgemeinen Totenfeier, die wir dem Autor Krasinski[3] (gest. 1859) verdanken und die sich also fast mit unserer Zeit berührt, möge diese Darstellung des Totenkults der baltischen Stämme schließen.

---

[1] Lasicius spricht von einer Erdgottheit (*Zemiennik*), Daukantas von den *żemelukēs.* Das in alle Ecken Werfen deutet jedenfalls auf eine Mehrzahl von Geistern.

[2] Lasicius *op. cit.* (nach Guagnini, der seinerseits Stryikowski folgt), S. 49, 50; vgl. die ausführliche Darstellung des Daukantas *Budas* S. 110 bis 112 und v. Brand *Reysen* S. 81 über die Kurländer (d. h. die Letten): „Dannenhero etliche unter ihnen gar heimlich, den 4. Jan. St. N. auf aller Seelen tag, einen langen Tisch mit ihren gewöhnlichen besten Speisen versehen, in einer verschlossenen stube anzurichten pflegen, sagend in ihrer sprach: *mūs si weczāke dwésely mèlāmi,* das ist: „Wir speisen der Voreltern Seelen." Gehen darauf hinausz, lassen die Speise die nacht über stehen. Morgens wird die thür wiedrumb geöffnet; finden sie nun obgemeldete speisen ohnverzehret (man erwartet gerade das Gegenteil, vgl. z. B. Bas. I 28), deuten sie es vor ein sonderbares glück und segen ihrer Früchten, viehs und dergleichen, wo nicht, befürchten sie heftig eines künftigen unglücks, das ihr vieh, äcker und dergleiche befallen werde".

[3] Bei Bas. I 30, vgl. Lippert *Die Relig. der europ. Culturvölker* S. 70.

„Nach Sonnenuntergang pflegten sich die Leute zu versammeln und sich in Gruppen zu teilen: die erste Gruppe bestand aus verheirateten Leuten beiderlei Geschlechtes, die zweite aus Witwern und Witwen, die dritte aus Jünglingen und Mädchen, die vierte aus Kindern. Diese Gruppen begaben sich, von den Ältesten geführt, singend nach dem Flußufer, wo ein hölzernes Gestell errichtet worden war. Ein nahe am Wasser stehendes Faß mit brennendem Pech erhellte die ganze Szene. Ein bejahrter Führer erklomm das Gestell, kniete und winkte mit dem Finger nach den vier Himmelsrichtungen; dann betete er laut zu den Geistern der Vorfahren, damit sie gnadenreich auf ihre Nachkommen sehen und Gott bitten möchten, daß er ihnen ihre Fehler und Verirrungen vergeben möge, damit sie nach ihrem Tode die Himmelspforte geöffnet finden und ihre Vorfahren erblicken möchten. Darauf erklommen je vier Knaben und Mädchen das Gestell; sie gossen aus Krügen Bier, Branntwein, Milch und Honig nach allen Himmelsgegenden aus und setzten Brot und allerlei andere Speisen zu Boden. Wenn sie dann einander bei der Hand gefaßt hatten, fingen sie an rings um die Opfergabe zu tanzen und sangen dabei Trauerlieder. Nach dem Tanze warfen die Mädchen Kränze und Blumen in den Fluß. Dann wurde dieselbe Szene von dem Chore der Witwer und Witwen und von dem der verheirateten Leute wiederholt, von denen jedesmal vier das Gestell erklommen. Am Ende nahm der älteste der Männer einen Kranz, aus Friedhofsblumen geflochten, und warf denselben ins Wasser, die Augen geschlossen haltend, bis der Strom den Kranz aus dem Gesichtskreise weggeführt hatte. Dieser Kranz war der zuletzt verstorbenen Jungfrau gewidmet.[1] Dann wurden die Bretter des Gestells auseinander gerissen und die Menschen riefen: „Genug, o Geister, habt ihr getrunken, genug habt ihr gegessen! Kehret zurück (nach dem Ort), wo ihr weilet!“ Die Bretter häufte man

[1] Dieses Detail erinnert lebhaft an die von Schrader beschriebene Totenhochzeit; vgl. auch Brand *Observations on popular antiquities* S. 481 besonders vgl. S. 487.

zusammen und verbrannte sie, die Knaben und Mädchen tanzten traurig singend darum herum. Dann zerstreuten sie sich dem Flußufer entlang und verspeisten das Mitgebrachte. Diese Mahlzeit währte bis zum ersten Hahnengeschrei; dann verstummte jeder Laut und man entfernte sich eiligst von der Stelle, wo man die Erinnerung an die teuren Verstorbenen gefeiert hatte."

Demjenigen, der sich mit den Sitten, Gebräuchen und Ansichten der kulturlosen Völker vertraut gemacht hat, wird vieles von dem hier über die Totengebräuche der Völker baltischen Stammes Mitgeteilten nicht neu sein; manchmal wird er sich gesagt haben: „Was da mitgeteilt worden ist, gilt ebenso für dieses oder jenes Volk." Da ich aber annehmen muß, daß eine Anzahl der Leser mit dem Gedankenkreise, dem die hier beschriebenen Sitten entsprossen sind, weniger vertraut ist, so ist es vielleicht nicht überflüssig, einige Bemerkungen hinzuzufügen, die zur Erläuterung des Mitgeteilten dienen können.

Um also das oben dargelegte Totenritual und die darin enthaltene Anschauung über das Wesen der Seelen der Verstorbenen zu begreifen, muß man, wie man es wohl nennt, 'animistisch denken', d. h. man muß sich in die Denkweise der kulturlosen Völker hineindenken, welche meinen, daß nicht nur der Mensch, sondern alle Wesen, ebensogut wie der Mensch, eine Seele haben, und daß die psychische Existenz nicht an die physische gebunden ist: die Seele hängt mit dem Körper nur lose zusammen und kann z. B. während des Schlafes den Körper verlassen und allerlei erleben; ein Traum ist also nicht ein Phantasiegebilde, sondern eine Art Wirklichkeit. Die Seele gilt dem animistisch Denkenden keineswegs als etwas Unmaterielles, im Gegenteil, sie besteht aus einer Substanz, aber diese Substanz ist äußerst subtil und kann von einigen gesehen und berührt werden. Wenn nach dem Tode der Körper leblos daliegt, bleibt die Seele in der Nähe, solange noch etwas vom Körper übrig ist, aber führt eine teilweise immaterielle Existenz. Es ist begreiflich, daß der

Lebende überzeugt ist, daß die Seelen, die ja ein besonderes Leben haben, soviel wie möglich in den für sie bestimmten Verhältnissen, in der ihnen zukommenden Existenz zurückgehalten werden müssen. Die Art und Weise, die Toten zu behandeln, hat zum Zwecke, sie dort festzuhalten und die Maßregeln zu nehmen, die die Lebendigen vor dem Toten schützen können. Sonst wäre die Gefahr groß, daß die Seelen der Toten zurückkommen würden und, wenn nicht alles für sie getan wäre, worauf sie Anspruch hätten, so würden sie den Lebendigen schaden. In der ersten Zeit nach dem Tode kann sich die Seele noch nicht ganz von ihrer materiellen Hülle trennen; sie verbleibt noch in der Wohnung, und man soll alles tun, um ihr das Fortgehen bequem zu machen: darum öffnet man entweder Türen und Fenster oder macht ein Loch in die Wand. Die Geister, subtil von Substanz, wie sie sind, fürchten nichts so sehr als Wasser und Feuer; bei vielen kulturlosen Völkern, und als Überrest älterer Denkweise auch bei Kulturvölkern, begießt man den Scheiterhaufen ringsum mit einem Wasserstrahle oder bringt nach der Beisetzung einen künstlichen Fluß an, in welchen die Überlebenden sich hinein begeben. Das Ausgießen des zur letzten Waschung gebrauchten Wassers, wie es die Litauer vollziehen, bezweckt offenbar das gleiche: eine Barrikade zwischen sich und den Toten zu stellen. Der Volksglaube, der als Grundgedanken angibt: „Wenn man das Wasser nicht vor dem Begräbnisse ausgösse, so würde der Tote im Jenseits keine Ruhe haben"[1], ist ein wenig getrübt; der zugrunde liegende Gedanke muß gewesen sein: „Man muß das Wasser nach dem Begräbnisse ausgießen, dann muß der Geist in jener Welt bleiben". Daß der für die letzte Toilette gebrauchte Kamm im Sarg mitgegeben, und daß das für die letzte Waschung benutzte Gefäß zertrümmert wird, ist vollkommen begreiflich: solche Sachen sind tabu und dürfen von den Lebenden nicht mehr gebraucht werden. So zerbrechen auch die Hindus den Krug, der zum Begießen des Holzstoßes gedient hat. Ein anderes Mittel,

[1] Bas. I 19.

um dem Geiste die Heimkehr zu erschweren, ist die Sitte der Letten[1], die Dorfstraße und den Feldweg, den die Leichenprozession nehmen wird, mit Ästen vom Taxus, einem giftigen Nadelbaum[2], zu bestreuen. So pflegen die Kongoneger, die barfuß gehen und sich naturgemäß den Geist ebenso denken, auf dem Wege vom Hause zum Grabe Dornen auszustreuen[3]. Ob das im Volksglauben vom Schließen der Augen des Toten gegebene Motiv („sonst wird der Geist des Verstorbenen einen anderen anlocken")[4] das richtige ist, scheint noch nicht so ganz sicher zu sein; nach Frazer[5] gehört die Maßregel zu der Kategorie von Riten, durch die man den Toten verhindern wollte, den Weg zurückzufinden; man konnte sich ja schwerlich den Geist in einer von seiner sterblichen Hülle verschiedenen Gestalt denken (vgl. auch das eben über die Kongoneger Gesagte) und nahm daher allerhand Maßregeln vor, um dem Körper selbst die Heimkehr unmöglich zu machen. Nach meiner Ansicht gehört hierher auch der oben erwähnte Brauch, dem Leichnam ein Taschentuch über den Kopf unter das Kinn zu binden, denn die Tatsache, daß man das Tuch wegnimmt, nachdem die Leiche in den Sarg gelegt worden ist, läßt vermuten, daß dieser Brauch, ursprünglich wenigstens, zu jener Kategorie von Maßregeln gehört, die den Toten unschädlich zu machen beabsichtigen[6]; ein analoger Brauch ist dann das anderswo so vielfach anzutreffende Zusammenschnüren der Daumen und großen Zehen mit Schnüren, die nach Ankunft am Kremations- oder Begräbnisplatz wieder losgeknüpft werden[7]. So

---

[1] Bas. I 26.

[2] Der Taxus wird auch anderswo mit dem Tode in Verbindung gebracht, besonders in England, vgl. Brand *Observations on popular antiquities*, S. 451 ff. (*the dismal or fatal ewe*); in der alten Zeit (*l. c.* S. 459) pflegten die Trauernden einen Taxusast bei der Prozession in der Hand zu halten und diesen ins Grab unter den Sarg zu legen.

[3] *Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. IV S. 426 a. [4] Bas. I 14.

[5] Im *Journal of the Anthrop. Institute* vol. XV S. 68.

[6] Verf. in der Monatsschrift *Museum* (Groningen) Vol. X S. 35.

[7] Man könnte auch meinen, daß die hier erwähnte Maßregel einfach genommen wird, damit der Mund geschlossen bleibe, und daß das Tuch

wird von den Eingeborenen der Insel Nias berichtet, daß sie nicht nur die Finger und Zehen, sondern auch die Kiefer festschnüren und Pfropfen in die Nasenlöcher hineinstecken; auch die Moslims binden sowohl die Beine wie die Kiefer fest[1]. Meines Erachtens bezweckte auch das von den Litauern dreimal ausgeführte Herumgehen um den Wagen, auf welchem der Leichnam lag, ursprünglich, sich vor dem Toten, vor dem Geiste zu schützen. Ich würde diesen früher schon eingehend behandelten[2] Brauch hier nicht erörtern, wenn nicht vor kurzer Zeit von Prof. Eerdmans eine von der meinigen abweichende Erklärung vorgeschlagen worden wäre[3]. Eerdmans äußert sich über diesen Gebrauch folgendermaßen: „Das Tragen um die Kirche geschah ursprünglich nicht in so guter Ordnung (*zoo ordelijk*) wie gegenwärtig. Es fand wiederholt statt, wohl auch in schnellem Tempo. Die Absicht war, so viele Male um die Kirche herumzugehen, daß man über die Anzahl der Umgänge nicht mehr vollkommen sicher war. In dieser Weise würde der Geist des Toten sich leicht irren können, wenn er den Versuch machen wollte, denselben Weg zurückzulegen.“ Nun ist es freilich möglich, daß das Herumtragen um die Kirche zuweilen eine unbestimmte Anzahl Male stattfand, aber es ist Tatsache, daß alle bekannten Quellen der verschiedensten Völker indogermanischer Herkunft den Umgang als dreimalig erwähnen. Dreimal z. B. wird er nach Gallée[4] auch in der Provinz Friesland und in gewissen katholischen Gemeinden des platten Landes in anderen Provinzen, z. B. in Overijsel, ab-

---

entfernt wird, nachdem die Rigidität eingetreten ist: anstandshalber also. Aber vgl. Gallée *Sporen van Indogermaansch ritueel in Germaansche lijkplechtigheden*, Volkskunde Bd. XIII S. 4: *daarna* (d. h. nach dem Eintreten des Todes) *moest hij (de mond) echter gesloten, want, bleef hij open, dan kon de ziel in 't lichaam terugkeeren en de overledene werd een 'revenant'*.

[1] *Encycl. of Rel. and Ethics* vol. IV S. 433a und 500a.

[2] In *Verslagen en Mededeelingen der Kon. Acad. van Wetensch. te Amsterdam, Afd. Letterkunde IVe Reeks, 2e deel*, pag. 275 ff. und *Encycl. of Religion and Ethics* vol. III S. 657, vol. IV S. 454a.

[3] In *Driemaandelijksche Bladen* XII. Jahrg. S. 51 ff.

[4] *Loc. cit.* S. 9.

gehalten, wobei Gallée zweimal Augenzeuge war. Ursprünglich bezweckte der uralte Brauch des dreimaligen Herumgehens, daß man sich, wenn man dabei der Person oder der Sache die linke Seite zukehrte, sich vor dem bösen Einfluß schützte, der von der gedachten Person oder Sache ausgehen konnte, während das dreimalige Herumgehen mit Zukehrung der rechten Seite beabsichtigte, eine gewisse Person oder Sache vor bösem Einfluß zu sichern. Das letzte artete in eine Art von Ehrerbietung ab.

Der animistisch Denkende meint auch imstande zu sein, die Geister zu verscheuchen; das taten denn auch die alten Litauer, wenn sie mit gezogenem Schwerte und laut schreiend die bösen Geister vertrieben. Ob diese Maßregel nicht ursprünglich die Absicht hatte, den Geist des Verstorbenen aus dem Dorfe zu verjagen, will ich dahingestellt sein lassen[1]; soviel jedoch ist sicher, daß das entblößte Schwert hier von Bedeutung ist. Eine von den Sachen, die die Geister fürchten, ist das Eisen, um wie viel mehr das scharfe Eisen[2]! Daß dieser Volksglaube noch unter den jetzigen Litauern lebendig ist, geht deutlich aus der folgenden Geschichte hervor, die von Kalvaitis aus dem Munde eines gewissen Mauričius aus Pilkalnis aufgezeichnet wurde: „Als ich noch beim Militär war, begab sich einer von unseren Freunden zur Begräbnisfeier seines Vaters. Als er zurückgekehrt war, erzählte er: am Abend der Leichenfeier gebot mir mein Oheim der Geister sehen kann, meinen Säbel abzuhaken und beiseite zu legen. Als ich nach dem Abendessen mich an den Tisch lehnte, hatte ich das Gefühl, als ob mir jemand mit einer kalten Hand über die Backen strich; darüber erschrak ich und ich erzählte es meinem Oheim; dieser antwortete: ich hatte gesehen, daß der Geist deines Vaters, dich streichelnd, sich von dir verabschieden wollte, und gebot dir deshalb deinen Säbel beiseite zu legen, weil dieser eingesegnet ist. Daher schaute der Geist bis auf den Augenblick, da du ihn hinlegtest, bloß aus der Ferne

[1] Vgl. *Encycl. of Religion and Ethics* vol. IV S. 440b.

[2] Vgl. im allgemeinen Frazer *Golden Bough*² vol. I S. 351.

zu dir hin."[1] Das vom Oheim angeführte Motiv ist schwerlich richtig. — Man erkennt jetzt auch, daß die alte Beschreibung des Meletius (Lasicius, oben S. 490), wo er erzählt, daß beim Totenmahle keine Messer benutzt werden dürfen, einen Zug alten und unverfälschten Volksaberglaubens enthält. — Ferner wendet man sowohl gewalttätige Mittel wie Überredung an, um den Geist oder die Geister fernzuhalten. Ein gewalttätiges Mittel ist das Wegfegen nach Ablauf des Totenmahles; obschon etwas Derartiges meines Wissens nirgendwo anders ausdrücklich überliefert ist, enthält doch ein gewisser Brauch im heutigen Griechenland einen analogen Grundgedanken, das Verbot nämlich, nach einem Sterbefall, d. h. also während der Tage, die der Geist, wie man meint, noch im Sterbehause verweilt, die Wohnung auszufegen, und das Gebot, nach dem Ausfegen den Besen zu verbrennen.[2] — Ein weniger gewaltsames Mittel ist erstens, daß man den Geist ermahnt, sich ruhig zu halten, d. h. nicht mehr zurückzukehren, nachdem er nun ein für allemal aus der Umgebung der Lebendigen entfernt worden ist,[3] und zweitens, daß man nach der Beendigung des Totenfestes die Geister beschwört nach dem Orte hinzugehen, wohin sie gehören, mit den Worten: „Ihr habet gegessen, Ihr habet getrunken, o Geister, gehet fort jetzt". Dies erinnert lebhaft sowohl an die Ermahnung der alten Griechen nach der Totenfeier am Schlusse der Anthesterien: „Hinaus, Ihr Geister, die Anthesterien sind nun vorüber!"[4], als an die Beschwörung der Römer nach den Lemuria: *Manes exite paterni*[5] und an die Worte der Hindus nach der allmonatlichen Totenspende: „Gehet hin, Ihr freundlichen Väter, auf den tiefen uralten Pfaden und begebet euch zu den gütigen Vätern, die zusammen mit Gott Yama schwelgen".

---

[1] Bas. IX 3.

[2] *Encycl. of Rel. and Ethics* vol. IV S. 430 a.

[3] Für Parallelen s. *Encycl. of Rel. and Eth.* vol. IV S. 426 a. E.

[4] Frazer *Golden Bough*[2] vol. III S. 88.

[5] Ovid *Fasti* V 443.

Allgemein ist indessen der Glaube, daß die Seele eines eben Verstorbenen nicht sofort weggeht, sondern noch eine gewisse Zeit, entweder solange der Leichnam unbeerdigt ist oder noch einige Zeit nach der Beerdigung, sich im Sterbehause aufhält oder dorthin zurückkehrt. Der Glaube der Litauer, daß der Geist während der drei Tage, die der Leichnam noch im Hause weilt, in trauriger Stimmung am Kopfende stehe, hat eine merkwürdige Parallele in der bekannten Überlieferung der Pārsīs, die ebenfalls meinen, daß die Seele während der ersten drei Tage am Kopfende der Leiche niedersitzt. Diejenigen Litauer, die behaupten, die Geister sehen zu können, wissen allerhand Merkwürdiges über das Betragen des Geistes unmittelbar nach dem Tode zu erzählen: er fordert die Überlebenden auf, schnell den Leichnam zu waschen, die Türe zu öffnen und ihm das Geleit zu geben; aus der Wohnung ausziehend, verabschiedet sich der Geist von den Seinigen; bei der Leiche steht nicht nur der Geist des Verstorbenen selbst, sondern auch andere Geister in einer Gruppe versammelt; wenn man das Totenkleid näht, schaut der Geist zu; geht man das Grab graben, so geht der Geist voran, um Ort und Stelle anzuweisen, und wenn die Grube fertig ist, so sieht er dieselbe nach; während der Ausfahrt sitzt er trauernd auf dem Sarge und während der Beerdigung ist der Kirchhof voll von Geistern, die sich von der Leiche verabschieden[1]. Gewisse Litauer nämlich sind, entweder infolge besonderer Umstände oder infolge bestimmter Handlungen, imstande, die für die gewöhnlichen Menschen unsichtbaren Geister zu schauen[2]; von Natur sollen diejenigen die Geister sehen können, die um Mitternacht zwischen Samstag und Sonntag geboren sind[3]; andere er-

[1] Bas. Einl. S. XIX und Abschn. IX *passim*. — *The Huron ghost walks in front of the funeral procession and remains in the cemetery until the feast of the dead; by night, however, it stalks through the village and eats the leavings of the food of the living*: *Encycl. of Rel. and Ethics* vol. IV S. 434a.

[2] *These shadow beings can be observed by seers and by others under certain conditions* heißt es von den Zuñis (*Bur. Amer. Ethn.* 1904 S. 307).

[3] Bas. XVII 7 S. 124. S. in diesem *Archiv* XVII 125 ff.

werben dieses Vermögen dadurch, daß sie durch die runde Öffnung im Holze eines Grabkreuzes[1] oder durch die mit der Hand zusammengefaßten Ohren eines heulenden Hundes[2] oder eines ohne sichtbare Ursache scheu gewordenen Pferdes[3] hindurch gucken. Vom Hund, Pferd und Hahn heißt es ja, daß sie die Geister sehen können[4]. Aber, ein Vergnügen ist es nicht, die Geister erschauen zu müssen, und manchmal preisen Kalvaitis' Gewährsleute die anderen Menschen glücklich, denen dieses Vermögen abgeht[5]; meistens auch vermeiden sie es, den Leichenfeiern beizuwohnen[6].

Weil nun der Geist die ersten Tage sich noch im Sterbehause aufhält, ist vieles gefährlich. Alles was mit dem Tode in Berührung kommt, ist der Gefahr ausgesetzt, seine Wirkung, seine Fruchtbarkeit einzubüßen; daher der Brauch, allen Samen aus der Wohnung zu entfernen, weil er, wie der Berichterstatter ganz richtig bemerkt, sonst nicht mehr keimen wird[7]. Wahrscheinlich ist derselbe Aberglaube aus den Berichten über andere Völker ebenfalls belegbar; bis jetzt habe ich ihn aber nicht angetroffen; in gerade demselben Gedanken jedoch wurzelt der Brauch der Hindus, das Einsammeln der Gebeine der verbrannten Leiche von weiblichen Personen verrichten zu lassen, bei welchen die Menses aufgehört haben; offenbar ist der zugrunde liegende Gedanke dieser, daß, wenn man diese Handlung von einer noch Menstruierenden verrichten ließe, Unfruchtbarkeit die Folge sein würde. Es ist bekannt, daß die Römer einen Verbrecher an einer *infelix arbor*, d. h. einem keine Frucht tragenden Baum aufzuhängen pflegten[8]; ein fruchtbarer Baum würde offenbar keine Frucht mehr tragen. — Auf dem Glauben, daß der Geist noch in der Wohnung herumspukt, beruhen noch andere Gebräuche, nämlich daß niemand während des Sterbens schlafen darf; im Schlafe verläßt ja die Seele den Körper und die so

[1] Bas. VIII 12. [2] Bas. VII 22, 24, 25. [3] Bas. VIII 18.
[4] Bas. VII *passim*. [5] Z. B. Bas. VIII 21. [6] Bas. VIII 25.
[7] Bas. I 14. [8] Liv. I 36.

herumirrende Seele eines Lebendigen würde leicht vom Toten angelockt werden können, was einen neuen Todesfall herbeiführen könnte. Die Spiegel werden mit Tüchern verhüllt; der Gewährsmann dieses Berichtes gibt als Grund an: „täte man es nicht, so würde man den Geist des Verstorbenen darin zu erblicken bekommen“[1], und man weiß, wie man sich davor fürchtet. Ob dies aber der wirkliche Grund dieses so weit verbreiteten Volksbrauches ist, scheint nicht ganz sicher zu sein. Die Gelehrten deuten ihn verschieden[2]. — Sehr eigentümliche Vorschriften gelten für die Art der Speise, die man während der Tage, die der Geist noch im Hause weilt, genießt und für die Weise, wie die Hinterbliebenen speisen. Für die Litauer gilt, wie wir gesehen haben, die Vorschrift, daß man nicht in demselben Gemach essen darf, wo der Leichnam aufgestellt ist, und für die Letten, daß sie für den Leichenschmaus selbst ihre Speise mitbringen. Das Ursprüngliche ist jedenfalls die Verbindung dieser zwei Vorschriften: man speist nicht in dem Gemach, wo der Tote steht, und was man ißt, wird von anderswo herbeigeschafft, d. h. nicht im Sterbehause selbst zugerichtet, gekocht[3]. Auch dieser Gebrauch wird sehr verschieden gedeutet; einige behaupten[4], daß die Speiserestriktion aus Anlaß eines Sterbefalles nichts anderes ist als

---

[1] Bas. IX 13.

[2] Mit der Deutung des litauischen Gewährsmannes stimmt der von Zachariae (*Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 1905 S. 75) zitierte Bericht überein: „Sie (die Priester) zeigen ihnen (den Witwen bei den Hindus, die man auffordert, sich mit ihrem verstorbenen Gatten verbrennen zu lassen) einen Spiegel, worin sie ihnen den Verstorbenen vorstellen, der sie einladet, zu ihm zu kommen“; übrigens hat bei den Hindus der Spiegel im allgemeinen übel-abwehrende Wirkung, vgl. Zachariae *loc. cit.* S. 76. — Frazers Deutung des Verhüllens des Spiegels findet man *Golden Bough*[2] vol. I S. 294; wieder anders Sidney Hartland in *Encycl. of Religion and Ethics* vol. IV S. 415 b.

[3] Für die Hindus: „man ißt Speise — kein Fleisch — die man gekauft oder geschenkt bekommen hat und (zwar allein) am Tage“ (*Pār. gṛhs.* III 10, 26); „in der Nacht koche man keine Speise; man genieße gekaufte oder schon vorhandene Speise“ (*Āśv. gṛhs.* IV 4. 14, 15).

[4] S. u. a. Groenman *Het vasten bij Israël* S. 60.

die äußerste Konsequenz der vollständigen Übergabe von allem an die Seele des Verstorbenen. Kruijt[1] erklärt sie aus dem Bestreben der Lebenden, sich ebenso wie die Toten zu gebaren, die ja auch nicht oder wenigstens in anderer Weise als die Lebendigen essen. Frazer[2] und Oldenberg[3] erklären sie als die Konsequenz der Erwägung, daß die im Sterbehause zubereitete Speise durch die Seelensubstanz des Toten affiziert sein könne. Die letzte Deutung kommt mir in vieler Hinsicht am besten begründet vor: ganz ebenso wie der Samen durch die Anwesenheit der Seele unfruchtbar wird, könnte auch die Speise minder gewünschte Eigenschaften bekommen. Daß und warum man in einem Sterbehause und im allgemeinen nach einem Sterbefalle nur mit gewisser Vorsicht ißt und trinkt, wird u. a. treffend illustriert durch die Mitteilung über die Eskimos an der Beringstraße: wenn ein Vater seinen Sohn durch den Tod verloren hat, soll er nicht aus einer unbedeckten Schale trinken, „denn wenn er dies tut, so ist er in Gefahr, eine gewisse Emanation der Seele, die anwesend sein kann, zu verschlucken und der Tod wird die Folge sein“[4]. So wird über die Bengaler berichtet, daß sie ihren Trinknapf mit der durchbohrten Hälfte einer Kokosnuß bedecken. Es wird nämlich erzählt, daß die Seele eines schlafenden Mannes einst den Körper verlassen hatte; sie machte einen Spaziergang und wurde durstig; um zu trinken, begab sich die Seele in einen Wassernapf, aber unerwarteterweise wurde der Napf durch den zuklappenden Deckel geschlossen; die Seele konnte nicht mehr hinauskommen, und folglich starb der Mann[5]. — Der Geist eines soeben Verstorbenen hält sich nicht nur solange in der Wohnung auf, als der Leichnam noch über der Erde steht, sondern besucht in der ersten Zeit noch seine einstmalige Wohnstätte; deshalb werden zuweilen auf dem

[1] *Het Animisme in den indischen Archipel* S. 283.
[2] *Journal of the Anthrop. Inst.* vol. XV S. 92 ff.
[3] *Religion des Veda* S. 590.
[4] *18. Rep. Bur. Ethn. Wash.* 1889 S. 422.
[5] *Journ. Anthrop. Soc. Bombay* vol. I S. 355.

Wege zwischen Begräbnisstätte und Wohnort Büschel Stroh hingelegt, damit der Geist sich ausruhen könne, und deshalb wird auf einem Schemel Trank für ihn bereitgestellt. So stellten auch die Hindus, als sie von der Kremation heimgekehrt waren, auf einen Stein an der Türe des Sterbehauses morgens und abends einen Reiskloß als Speise für die Seele[1], und so glauben die russischen Bauern, daß die Seele des Verstorbenen sechs Wochen lang jede Nacht ihre Hütte besucht und Wasser aus einer Schale trinkt, die zu diesem Zwecke gefüllt hingestellt wird[2].

Außer daß man den Geist im Jenseits zu halten sucht, indem man ihn mit allem versieht, was er dort zu seiner nur teilweise immateriellen Existenz an Speise und Trank braucht, pflegt man ihm alles das mitzugeben, worauf er bei seinem Leben ein Anrecht hatte. Wir haben gesehen, daß man dem Litauer einiges Geld mitgibt, als Reisegeld, wie es heißt,[3] und daß ihm zuweilen ein Geldstück unter die Zunge gelegt wird, geradeso wie man dem Griechen einen Obolos in den Mund legte, damit er Charon für die Überfahrt über den Styx bezahlen könne, und wie man dem russischen Lappländer eine Börse mit Geld in die Hand legte, damit er sich den Zugang ins Paradies erkaufen könne.[4] Es ist klar, daß von diesem an so verschiedenen Punkten der Erde vorkommenden Brauche weder das Motiv, das die Litauer, noch dasjenige, welches die Griechen und die Lappländer zur Begründung anführen, das ursprüngliche gewesen sein kann. Es ist vielmehr in hohem Grade wahrscheinlich, daß man dem Toten ursprünglich seine ganze Habe mitgab und daß später für das ganze Vermögen das einzelne Geldstück oder die Börse mit Geld substituiert wurde. Auch dem eigentümlichen Volksbrauch, den Todesfall nicht bloß den Bienen, sondern allem

[1] *Baudh. pi. sū.* III 4 (ed. Raabe, S. 30, 2); *Gaut. pi. sū.* I 4, 17—21; Verf. *Die altind. Toten- und Best.-Gebr.* S. 82.

[2] *Encycl. of. Rel. and Ethics* vol. IV S. 24a unten.

[3] Lasicius *op. cit.* S. 57: *nummos projiciunt in sepulchrum futurum mortui viaticum.*

[4] *Encycl. of Religion and Ethics* vol. IV S. 430a.

Vieh feierlich anzusagen, liegt wohl derselbe Gedanke zugrunde. Deutlich wird dies von den Litauern ausgesprochen, welche sagen,[1] daß, wenn man es versäumte, diese Maßregel zu nehmen, alles Vieh und alle Haustiere dem Toten, dessen Eigentum sie ja sind und bleiben, folgen würden[2]. So pflegte auch bei den Dajaks das Familienhaupt alle Kinder und anderen Verwandten bei ihrem Namen anzurufen, um den Toten zu verhindern, ihre Seelen hinwegzulocken, in welchem Falle sie sterben würden[3]. Bei den Toradjas pflegen an einer Witwe allerhand Zeremonien vorgenommen zu werden, um ihre Seele in ihr zu befestigen, weil sie sonst ihrem Gatten (zu dessen Eigentum sie ja gehört) folgen müßte.[4] Einer der auffallendsten und fremdartigsten Gebräuche im Totenritual der baltischen Stämme ist ohne Zweifel der von Wulffstan beschriebene Wettlauf und die damit zusammenhängende Verteilung der Habe des Hingeschiedenen. Ich stehe nicht an, auch diesen Brauch zu der Kategorie zu rechnen, von welcher hier die Rede ist: diese Handlung ist nichts anderes als eine Ausartung des ursprünglichen Brauches, dem Toten all das Seinige mitzugeben, nur ist die Verteilung unter Fremde an die Stelle der gänzlichen Vernichtung getreten. Merkwürdige Analogien werden bei den nordamerikanischen Stämmen angetroffen. So wurde bei den Eingeborenen von Porto-Rico alles Eigentum des Dahingeschiedenen unter die Fremden, welche die Totenklage abgehalten hatten, verteilt[5]; bei einem anderen Stamme wurden die persönlichen Besitztümer des Toten vernichtet, und wenn sich darunter Vieh befand, so wurde dies

---

[1] Bas. I 19 (S. 9 Z. 7 v. u.).

[2] Vgl. auch Zweck *Litauen* S. 173: „Ein Rind muß zum Begräbnis eines Wirtes schon deshalb geschlachtet werden, weil nach den abergläubischen Vorstellungen des Litauers sonst alles Vieh erkranken und sterben würde."

[3] *Intern. Archiv f. Anthrop.* II S. 182.

[4] Kruijt *Over het koppensnellen bij de Toradjas*, in *Verslagen en Meded. der Kon. Acad. van Wetensch. te Amst.*, *Afd. Lett.*, *IVe Reeks*, *3e Deel* S. 188.

[5] *25. Rep. Bur. Ethn. W.* S. 70.

von beliebigen Personen geschlachtet und verspeist, aber den nächsten Verwandten war es untersagt, etwas davon zu essen[1]; bei den Omahas werden nach dem anläßlich eines Sterbefalles gegebenen Feste Wettläufe gehalten, und einige von den Verwandten beigetragene Stücke Eigentums unter die Sieger verteilt[2]; bei den Sioux endlich kommt es vor, daß die Habe des Toten denjenigen gegeben wird, die sich an der Leichenfeier beteiligt haben, wenngleich die Familie dadurch in Armut verfällt[3]. In dem Wulffstanschen Berichte finden wir also zwei Motive vereinigt: die Verteilung der nachgelassenen Habe und den Wettlauf, gerade wie bei den Omahas. Mit dem Wettlauf könnte man die Leichenspiele nach Patroklos' Tode und die *Decursio* der Römer vergleichen, d. h. das im vollen Trabe um den Scheiterhaufen eines ansehnlichen Kriegsobersten ausgeführte Defilieren. Die von Lucas David übermittelte Beschreibung (man erinnert sich, daß auch nach diesem Autor ein Wettlauf stattfindet, wobei der Sieger ein Geldstück von dem Pfahle nimmt) enthält offenbar eine von der Wulffstanschen noch weiter ausgeartete Vorstellung, die ohne jene uns total unbegreiflich sein würde. Der Davidsche Bericht verhält sich, sozusagen, zu dem Wulffstanschen gerade so wie das Mitgeben des einzelnen Geldstückes zur Vernichtung der ganzen Habe. Der Bericht des Lucas David übrigens hat für uns um so größere Bedeutung, als dadurch erstens, wie mir scheint, die Echtheit beider Berichte unumstößlich dargelegt wird, denn es ist in hohem Grade unwahrscheinlich, daß Lucas David den aus dem 9. Jahrhundert herrührenden angelsächsischen Bericht gekannt hat, und zweitens liegt die Folgerung auf der Hand, daß die von Wulffstan gemeinten Aestii ohne den mindesten Zweifel ein baltischer Stamm gewesen sind.

Einzelne Punkte aus dem baltischen Totenritual erheischen noch eine Erörterung. Welcher Gedanke mag wohl z. B. dem

---

[1] *26. Rep. Bur. Ethn. W.* S. 194. [2] *27. Rep. Bur. Ethn. W.* S. 592.
[3] *1. Rep. Bur. Ethn. W.* S. 159, 164.

lettischen Brauch zugrunde liegen, alle Kinder, die man nur zusammenbringen konnte, sich auf den Sarg setzen zu lassen? Diese Sitte ist um so mehr auffallend, als man sonst so eifrig bemüht ist, sich von dem Toten fernzuhalten und sich vor dem Geist zu schützen Es ist aber eine dem Ethnologen wohlbekannte Tatsache, daß heilende und schützende Wirkung zugeschrieben wird der Berührung sowohl mit dem Toten selbst als auch mit den von Toten herrührenden Gegenständen. So bei den Römern: „Halsanschwellungen, Geschwülste hinter dem Ohre und Kropfanschwellungen werden geheilt, indem man dieselben mit der Hand eines vorzeitig Verstorbenen in Berührung bringt, nach einigen, eines beliebigen Verstorbenen, wenn nur der Tote gleichen Geschlechts mit dem Kranken sei und die Berührung mit der linken Hand stattfinde, deren Fläche nach unten gekehrt sei“ und: „der Eckzahn, den man aus dem Munde einer noch nicht beerdigten Leiche nimmt und dann an den schmerzenden Zahn anbindet, macht die Schmerzen aufhören“, und: „Geschwüre breiten sich nicht aus, wenn man vermittels eines Menschenknochens einen Kreis um dieselben zieht“, so berichtet uns Plinius[1]. Derartige Heilkuren sind heute noch auf Island in Gebrauch, wo man sich vor Zahnweh zu schützen meint, wenn man den Zahn eines Toten im Munde trägt, und eine Warze loswerden zu können meint, wenn man dieselbe mit Erde, die einem Kirchhofe entnommen ist, einreibt[2]. Im Böhmerwald reibt man die Warze mit dem Knochen eines Toten ein, legt darauf den Knochen auf die Stelle, von der man ihn entnommen hat, und geht, ohne hinter sich zu blicken, zurück[3]. Wenn die Knochen der Verstorbenen von den Toradjas ausgegraben werden, klopft man siebenmal auf die Häupter der am Totenfest Beteiligten mit einem ausgegrabenen Totenkopfe[4]. Wenn von den alten Hindus die Vorschrift erwähnt wird, daß der Leichnam in ein neues Ge-

[1] *H. N.* XXVIII 11.
[2] *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* VIII S. 287.
[3] *Op. cit.* I S. 202, vgl. auch Wuttke *Der deutsche Volksabergl.* §§ 183, 185.
[4] Kruyt *Over het koppensnellen* S. 199.

wand gekleidet wird und daß der Sohn, der Bruder oder die Witwe oder der nächste Verwandte das bisher vom Toten getragene Kleid nehmen und dasselbe tragen müssen, bis es alt geworden ist[1], und wenn über die heutigen Nāyars von Malabar berichtet wird, daß der älteste männliche Verwandte eines Verstorbenen ein Stück von einem der neuen auf die Leiche gelegten Kleider nimmt und dasselbe um seine Mitte schlingt[2], so wird man, eingedenk der Anschauungen der kulturlosen Völker, in diesen Handlungen schwerlich eine Äußerung von Pietät sehen. Die Galelareër von Halmaheira tragen zu Bändern gedrehte Stücke von dem Leichengewand eines verstorbenen Verwandten um den Hals, die Handgelenke und die Fußknöchel[3]. Kruyt meint hierin einen Beweis für die These sehen zu dürfen, daß die Hinterbliebenen sich, soviel ihnen möglich ist, wie Geister gebaren, damit die Toten sie ebenfalls für Geister halten und sie nicht quälen. Es scheint mir aber, daß sowohl dieser letzterwähnte Brauch als die anderen vorhin zitierten auch eine andere Deutung zulassen, und zwar die, daß alles, was mit dem Toten in Berührung gewesen ist, von einer gewissen mysteriösen Kraft, einer Art Seelensubstanz durchzogen ist, die man sich, um die eigene Seele zu stärken, durch Berührung zu eigen macht. In diesen Gedankenkreis nun paßt, wie mir scheint, der lettische Brauch, die Kinder auf dem Sarg Platz nehmen zu lassen, vollkommen. Ein ähnlicher Volksbrauch existiert auch in Ostpreußen, wo es als nützlich für die Gesundheit gilt, sich unmittelbar nachdem der Leichnam in den Sarg gelegt worden ist, auf das Brett oder worauf sonst der Leichnam gelegen hat, niederzusetzen[4]. Aus dem Ritual der Hindus läßt sich hiermit die Vorschrift vergleichen, daß der Vedaschüler drei Nächte in der unmittelbaren Nähe des Ortes zubringt, wo die Leiche seines Lehrers verbrannt worden

---

[1] *Baudh. pi. sū.* I 1: 5. 2; *Hir. pi. sū.* I 2: 34. 15, vgl. Verf. *Die altind. Toten- und Best.-Gebr.* § 8 (S. 17).

[2] Thurston *Ethnogr. notes in Southern India* S. 209.

[3] Kruyt *Animisme* S. 272. [4] Bas. I 19.

ist[1], offenbar in dem Glauben, hierdurch seines Lehrers gute Eigenschaften erwerben zu können.

Die Deutungen des Brauches, den Menschen nicht in seinem Bette, sondern auf Stroh am Boden enden zu lassen, sind zu zahlreich, um hier behandelt zu werden[2]. Welche Erwägung die Litauer veranlaßt, das unter den Kopf des Toten zu legende Kissen mit Spänen und Splittern zu füllen, ist mir nicht recht deutlich, aber ein paar Worte mögen der Mitteilung des Daukantas gewidmet werden, daß die gemieteten Klageweiber ihre Tränen in Fläschchen tropfen ließen, die dann im Grabe der Urne beigegeben wurden. Auch Banavičius in seinem mehrfach zitierten Werke erwähnt[3] diese Tränenfläschchen, und zwar auf Grund einer polnischen Arbeit über die archäologischen Funde in Grabhügeln in Litauen und Rußland[4]. Die Überlieferung über Tränenfläschchen hat lange Zeit auch für das klassische Altertum, namentlich für die Römer, gegolten. Roulez hat aber gezeigt[5], daß die Stellen aus den klassischen Autoren und die Inschriften, die zugunsten dieses Brauches zitiert zu werden pflegen, keinen zwingenden Beweis liefern, und die archäologische Forschung[6] hat sichergestellt, daß die als Tränenfläschchen bezeichneten Gefäße oft Überreste von wohlriechender Salbe enthalten. Merkwürdig ist indessen ein Bericht in den Beilagen zur Münchener Allgemeinen Zeitung[7]: „Obschon im allgemeinen bekannt ist, daß in Persien die Witwen ihre Tränen in Flaschen

---

[1] *Kauśika Sūtra* 46; 15 mit Bem. 7 in der *Altindischen Zauberei.*

[2] S. *Encycl. of Religion and Ethics* vol. IV S. 414; in diesem *Archiv* Vol. IX S. 538, XI S. 152; *Museum* X S. 33; Verf. *Die altind. Toten- und Best.-Gebr.* § 3.

[3] *Isz gyvenimo* etc., Einl. S. LXXVI.

[4] K. Tyszkiewicz *O kurhanach na Letwie i Rusi zachnodniej,* Berl. 1868, St. 39, 50.

[5] *Sur les vases vulg. app. Lacrimatoires* im *Bulletin de l'Académie royale des sciences* (Bruxelles), V. Band, 1838, S. 226 ff.

[6] Kisa *Das Glas im Altertum,* II. Band, S. 316. Diesen Nachweis verdanke ich meinem hiesigen Kollegen Prof. W. Vogelsang.

[7] 1903 Nr. 10.

sammeln, um das Grab des verstorbenen Gatten damit zu besprengen, findet man doch die wirklich gebräuchlichen Tränenflaschen, die aus wundervollem blauen Glas gemacht sind, sehr selten. Sie haben eine Höhe von ungefähr 30 cm und da, wo sie am weitesten sind, einen ebensolchen Umfang". Etwas Näheres über diesen Gebrauch unter den heutigen Persern zu ermitteln, ist mir nicht gelungen. Hätte man bloß das Zeugnis unserer litauischen Autoren, so könnte man vermuten, daß diese, unter dem Einfluß der mutmaßlich mißverstandenen klassischen Quellen — Daukantas war mit den Klassikern gründlich bekannt — gewissen in den Gräbern gefundenen Gefäßen dieselbe Bestimmung zuerkannt hätten, die ihnen von anderswo bekannt war. Jetzt aber, wo dieser Brauch in einem von den Berichten der Klassiker anscheinend ganz unberührten Gebiete auftritt, ist ein gewisser Zweifel berechtigt, zumal da auch die Stellen aus der klassischen Literatur sich nicht der Auffassung widersetzen, daß gewisse in den Gräbern gefundene Fläschchen den gemeinten Zweck gehabt haben können. Indessen ist Professor Bezzenberger so freundlich, mir mitzuteilen: „Ich habe viele Hunderte von litauischen Gräbern aufgedeckt, aber nie ein 'Tränenfläschchen' gefunden." — Was die gemieteten Klageweiber anbetrifft, so treten diese bei den verschiedensten Völkern auf; bei den Litauern sind es die *raudēs*[1] oder *moteriszkēs verkējos*[2], die man mietete, um den Toten in zierlicher Rede zu beklagen, und die zum Lohn ein Stück aus dem Nachlaß des Verstorbenen erhielten[3]; es heißt: „Wenn es in der Familie keine geschickte Klagefrau gab, lud man wenigstens eine fremde ein." Bekannt genug sind die *praeficae* der Römer: *praeficae dicuntur mulieres ad lamentandum mortuum conductae.*[4] Ob diese Klageweiber auch bei den alten Hindus auftraten, ist noch nicht sicher; im Verse: „Mögen die heulenden Weiber sich nicht bei

---

[1] Daukantas *Budas* S. 116 (S. 145 der urspr. Ausgabe).

[2] Bas. I 16. [3] Bas. I 14 (S. 5 Z. 11).

[4] Becker-Göll *Gallus*, III. Band S. 503; Festus p. 223 M. (250, 5 Lindsay).

dir[1] hinsetzen"[2] brauchen nicht bestimmt gemietete Klagefrauen gemeint zu sein. Wohl aber wird der Brauch für den Anfang des vorigen Jahrhunderts von Dubois in seinem *Hindu manners customs and ceremonies*[3] erwähnt. Gemietete Klageweiber treten ferner auf bei den Maltesern,[4] den Chiriguanos von Südamerika,[5] den Kopten,[6] den Moslims[7] und auch — früher wenigstens — in England, besonders in Irland.[8] Noch merkwürdiger ist der Inhalt der Totenklage, die zuweilen, wie bei den Litauern, einen Vorwurf an den Toten enthält, daß er, obschon er es hier auf Erden doch so gut hatte, dennoch weggegangen sei. Von den Hindus erzählt Dubois, daß die Klagefrauen die Tugenden und Vorzüge des Verstorbenen loben und ihn dann anreden, ihm vorwerfend, daß er dieses irdische Leben so eilig verlassen habe und nichts Törichteres habe tun können. Aus einem Briefe eines Lord Chesterfield teilt Brand mit,[9] daß die Irländer geringeren Standes, bevor sie den letzten Klageton hören lassen, dem Toten ernstlich vorwerfen, daß er gestorben ist, obschon er eine vorzügliche Frau, eine Milchkuh, tüchtige Kinder und einen zureichenden Vorrat Kartoffeln sein eigen nannte.

Noch ein Punkt, obschon nicht unmittelbar mit den eigentlichen Totengebräuchen zusammenhängend, möge schließlich erörtert werden. Man erinnert sich, daß nach der Beschreibung des Daukantas ein Litauer, wenn er meinte, daß der Tod ihm bevorstand, nach Landesbrauch seinen jüngsten Sohn zum Erben einsetzte. Anfänglich kam mir dieser Bericht befremdend, ja sogar etwas verdächtig vor. Eine nähere Betrachtung jedoch brachte das Folgende ans Licht. In demselben Buch, welchem Daukantas' Data über die Totengebräuche von mir entnommen sind, lesen

[1] Wörtlich statt 'nicht bei dir': 'auf eine andere Stelle als bei dir'.

[2] *Baudh. gṛhs.* I 6; *Bhār. gṛhs.* I 14; *Hir. gṛhs.* I 19. 7; *Mantrapāṭha* I 4. 9; *Sāmaveda mantrabrāhmaṇa* I 1. 13.

[3] S. 355.

[4] *Encycl. of Religion and Ethics* vol. IV S. 416b.

[5] *l. c.* [6] *op. cit.* vol. IV S. 455b. [7] *ib.* S. 501a und 501b.

[8] Brand *Observations on popular antiquities* S. 461.

[9] *op. cit.* S. 462.

wir[1]: „Die Erbschaft der Eltern wurde von den Kindern in der folgenden Weise verteilt: die ältesten Söhne waren nie Erben ihrer Eltern und erhielten nichts aus der Erbschaft als das Roß und die Feldfrüchte,[2] die sie selber bei ihrem Vater verdient hatten, und damit mußten sie auf dem Meere oder in der Fremde ihr Glück versuchen; ... der jüngste Sohn blieb im Hause und erbte den väterlichen Nachlaß; er sorgte für die Aussteuer seiner Schwestern in der Weise, wie ihm sein Vater das auf seinem Sterbebette aufgetragen hatte". Meinem hiesigen Kollegen Prof. Dr. juris Naber verdanke ich die erwünschten Nachweise über diese eigentümliche Form des Erbrechts. Erstens wird sie auch in gewissen Ortschaften Englands angetroffen: „Es ist Sitte in verschiedenen alten Gemeinden (*boroughs*)", so heißt es[3], „und deshalb *borough-english* genannt, daß der jüngste Sohn, mit Ausschließung seiner älteren Brüder, den Landbesitz mit Zubehör (*the estate*) ererbt". Aber auch in mehreren Gegenden Deutschlands hatte dies sogenannte Minorat noch vor kurzer Zeit Geltung: in Teilen von Thüringen, Hannover, Westfalen, Braunschweig, usw. Über Friesland liest man: *Na landrecht gebore it dem jungsten sone dat vaderliche erve te bewanen*[4]. Der litauische Brauch steht also keineswegs allein; er hat seinen Grund in dem Bestreben, den Besitz ungeteilt in einer Hand zu lassen.

Die hier behandelten Totengebräuche der baltischen Stämme sind also denen anderer Völker analog. Der früher von mir auf die altindischen Totengebräuche angewandte Winternitzsche Satz: *Mankind is the same all over the globe and one law rules the human mind*,[5] bewährt sich auch hier.

[1] *Budas* S. 144 (S. 179 der urspr. Ausg.), vermutlich nach Kojalowicz *Historia Lithuanica*. [2] *anglius* (*anglus*).

[3] Blackstone *Commentaries of the Law of England* vol. I S. 58.

[4] Stobbe *Handb. des Deutschen Privatrechts*, 1885, V. Band § 322 Anm. 42, vgl. § 283 Anm. 17.

[5] Winternitz in *The new World* vom Sept. 1888 S. 20.

Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras

Von **Diedrich Fimmen** in Athen

Vor einiger Zeit ist an etwas entlegener Stelle[1] ein beachtenswerter Aufsatz von A. B. Keith über Pythagoras und die Seelenwanderungslehre erschienen. Keith wendet sich mit aller Entschiedenheit gegen die von Schröder[2] begründete, unter den deutschen Sanskritisten hauptsächlich von Garbe[3] betonte Herleitung pythagoreischer Lehren aus Indien. Es wäre kaum nötig gewesen, nachzuweisen, daß die vorbuddhistischen Lehren der Brahmanen (Buddha war jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras) nicht so geartet sind, daß sie als Wurzeln der pythagoreischen Seelenwanderungslehre in Anspruch genommen werden können, denn daß zur Zeit des Pythagoras keine Verbindung zwischen Griechenland und Indien bestand, die einen derartigen Gedankenaustausch ermöglichte, ist den Historikern eine ausgemachte Tatsache.[4] Keith sucht dann das Entstehen der Seelenwanderungslehre ohne fremden Einfluß in Griechenland selbst nachzuweisen. Gewiß waren — seit Rohdes 'Psyche' zweifelt niemand daran — Gedanken über Unsterblichkeit der Seele seit langem in d e n Schichten des griechischen Volks lebendig[5], die sich vom homerischen Seelenglauben frei-

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society* 1909, 569—606.

[2] Leop. von Schröder *Pythagoras und die Indier* 1884.

[3] Garbe *Sāmkhya-Philosophie* 1894 S. 85 ff.

[4] Erst seit Alexander ist Indien den Griechen erschlossen; in das 3. Jahrh. v. Chr. fällt auch die erste Erwähnung der Griechen in indischen Quellen; A. Weber *Ber. Berl. Ak.* 1890, 901 ff. Die beiden melischen Steine des 7. Jahrh. (Furtwängler *Antike Gemmen* III 75) können natürlich Jahrhunderte nach ihrer Entstehung nach Indien gelangt sein und sind kein Beweis für alte Handelsbeziehungen.

[5] Daß die Anschauungen, die sich in der Nekyia der Odyssee aussprechen, im griechischen Altertum nicht ausstarben, beweisen die unteritalischen Vasen mit Unterweltsdarstellungen des 3. Jahrh. v. Chr.; Dieterich *Nekyia* S. 128.

gemacht hatten. Orphische Lehrer mögen diese Ideen thrakischer Herkunft schon vor der Zeit des Pythagoras verbreitet haben; es ist unmöglich, den Anfang ihrer Wirksamkeit zeitlich festzulegen. Pythagoras selbst mag ihre Lehren gekannt haben. Dennoch kann nicht zugegeben werden, daß der thrakische Unsterblichkeitsglaube einen Keim enthält, aus dem die Lehre von der Wanderung der Seele durch die verschiedensten Körperformen entwickelt sein könnte. Ihre Entstehung ist einer Anregung von anderer Seite zu verdanken.

Ich gehe davon aus, daß Pythagoras im 6. Jh. als erster in Griechenland die Seelenwanderung lehrte. Das beweisen die einzigen gut beglaubigten Zeugnisse der Alten. Das bekannte Fragment des Xenophanes, in dem jemand die Seele eines Freundes in einem winselnden Hunde wiedererkennt, stammt noch aus dem 6. Jh.; Diogenes Laertius weiß aus dem Zusammenhang der Elegie, deren Anfang er auch zitiert, daß Xenophanes hier witzig übertreibend von Pythagoras spricht.[1] Zur Bestätigung berichtet Aristoteles als pythagoreische Worte, daß beliebige Seelen in beliebige Körper eingehen.[2] Pythagoras vertrat also sicher die Ansicht, die Menschenseele könne in andere Körper, auch in Tierkörper übergehen.

Der Lehrer des Pythagoras, der Theologe Pherekydes von Syros, ist natürlich nur deshalb in später Zeit zum Vertreter der Metempsychose gemacht worden[3], damit sein Schüler Pythagoras sie von ihm gelernt haben kann; ältere Quellen, die z. B. von Diogenes Laertius im Leben des Pherekydes und des Pythagoras benutzt sind, wissen nichts davon.

Nun sind aber gelegentlich die orphischen Theologen selbst als die ersten Vertreter der Seelenwanderungslehre in Anspruch genommen worden.[4] Die diesen zugeschriebenen Aussprüche

[1] Xenophanes *fr.* 7 (Diels) bei Diog. Laert. VIII 36. Vgl. Zeller *Ber. Berl. Ak.* 1889 S. 985 f.

[2] Aristot. *de anima* I 3 Schluß. [3] Suidas s. v. Φερεκύδης.

[4] Zeller *Philos. d. Griech.* I 1 (5. Aufl. 1892) S. 57 ff. Auch Gruppe *Orpheus* bei Roscher III 1131 f. hält das für denkbar.

tragen kein Kennzeichen ihres Alters; aber auch angenommen, daß der einzige Ausspruch, auf den sich diese Beanspruchung der Orphiker stützt, älter als die Zeit des Pythagoras wäre, so enthält er doch nichts, was die eigentliche Seelenwanderungslehre irgendwie berührt. 'Der Körper sei das Grab der Seele', sollen nämlich nach Philolaos die alten Theologen und Wahrsager, nach Plato die Orphiker gesagt haben.[1] Wie dieser Satz die Orphiker zu Lehrern der Seelenwanderung stempeln soll, ist nicht einzusehen.

Überhaupt läßt sich aus den Zeugnissen der Alten, obgleich ihnen in der Regel alles Orphische für uralt galt, sehr wohl noch erkennen, wieviel die Orphiker erst von den Pythagoreern übernahmen, und wie sehr sich erst nach der Zeit des Pythagoras ihre Wirksamkeit ausdehnte. Im 5. Jh. stehen Dichter und Dichterphilosophen, ein Pindar[2] und ein Empedokles[3], ganz augenscheinlich unter dem Einfluß der Orphiker, während im 6. Jh. etwa bei Solon sich noch nicht die geringste Spur irgendwelcher orphischer Beeinflussung findet. Und wenn Ion von Chios, oder wer sonst der Verfasser der Triagmoi war, berichtet, Pythagoras habe einiges, was er gemacht habe, auf Orpheus zurückübertragen[4], so muß er erkannt haben, daß manches, was unter des Orpheus Namen lief, in Wirklichkeit pythagoreisch war. Pythagoreer wurden auch sonst mehrmals als die wahren Verfasser orphischer Schriften genannt.[5] Herodot[6] geht sogar so weit, zu sagen, daß die sogenannten Orphiker eigentlich Ägypter und Pythagoreer wären, was doch nichts anderes heißen kann, als daß sie ihre Lehre größtenteils den Ägyptern

---

[1] Clem. Alex. *Strom.* III 17 p. 203 Stählin. Plato *Kratyl.* 400 B C.

[2] Pindar *Threnoi fr.* 133 (Schröder) bei Plato *Meno* 81 B C; *Olymp.* II 75 ff.

[3] Empedokles *fr.* 117 (Diels) bei Diog. Laert. VIII 77.

[4] Ion *fr.* 2 (Diels) bei Diog. Laert. VIII 8 und bei Clem. Alex. *Strom.* I 131 p. 81 Stählin.

[5] Epigenes in der eben zitierten Clemensstelle. Cic. *de nat. deor.* I 107.

[6] Herod. II 81.

— auf diese gehe ich gleich ein — und den Pythagoreern verdankten. Und was sollen die Orphiker den Pythagoreern eher verdanken als die für Pythagoras schon so früh bezeugte Seelenwanderungslehre!

Läßt sich also keine Spur von vorpythagoreischen Seelenwanderungslehren nachweisen, vielmehr die Entlehnung vieler orphischer Dogmen aus pythagoreischen wahrscheinlich machen, so stammt die strikte Behauptung des Diogenes Laertius (VIII 14), daß Pythagoras als erster die Seelenwanderung gelehrt habe, sicher aus guter Quelle und darf daher mit Recht zum Ausgangspunkt genommen werden.

Bevor ich nun die Hauptfrage, wie Pythagoras zur Seelenwanderungslehre gekommen ist, erörtere, muß ich ganz kurz die älteste nachweisbare Gestalt der Lehre des Pythagoras mit Abstrahierung vom orphischen Unsterblichkeitsglauben darlegen.[1] Zwei Bestandteile sind zweifellos ursprünglich pythagoreisch: die Folge immer neuer Verkörperungen der abgeschiedenen Seele und die Abwägung des Lebenswandels verbunden mit einer Vergeltung nach dem Tode.

Für das erste Dogma habe ich die Zeugnisse des Xenophanes und Aristoteles schon angeführt; wenn Empedokles (fr. 117) nicht eine erst orphische Ausgestaltung übermittelt, konnte die menschliche Seele nicht bloß in Tiere, auch in Pflanzen übergehen. Daß Pythagoras die wiederholte Verkörperung der Seele nicht Metempsychose, sondern Palingenesie genannt haben soll[2], mag richtig sein; was dagegen in jungen Berichten über die Erinnerung des Pythagoras an seine früheren Existenzen gesagt wird[3], gehört wohl ins Reich der Fabel.

Auch das zweite Dogma der Vergeltung eines guten Lebens

---

[1] Vgl. Bauer *Der ältere Pythagoreismus* 1897. Das Buch von Naber *Das Theorem des Pythagoras* (wiederhergestellt in seiner ursprünglichen Form und betrachtet als Grundlage der ganzen pythagoreischen Philosophie), 1908, war mir nicht zugänglich.

[2] Servius *Comm. in Verg. Aen.* III 68.

[3] Die Stellen bei Rohde *Psyche* S. 454 A. 1.

an der abgeschiedenen Seele wird für Pythagoras schon im 5. Jh. durch Ion von Chios bezeugt.[1] Eine z. T. asketische Lebensweise ist den Pythagoreern daher vorgeschrieben.[2] Die Vergeltung nach dem Tode kann nur so verstanden werden, daß die Bedingungen des neuen Lebens von dem früheren abhängig sind. Allerdings wird auch von Strafen in der Unterwelt gesprochen[3], die dann nur als Ort der Buße zwischen zwei Verkörperungen der Seele angesehen werden kann. Auf die Läuterung der Seele kommt es an. Das letzte und höchste Ziel ist die Erlösung aus der Kette der immer neuen Geburten überhaupt, denn nur *τιμωρίας χάριν*, weil sie noch nicht frei von Schuld ist, muß die Seele noch eine neue Verkörperung eingehen[4]; Selbstmord ist als eigenmächtiger Eingriff in den Willen der Gottheit streng verpönt.[5] Eine allrichtende Gottheit ist die Voraussetzung dieser ganzen Vergeltungslehre.

Ich lasse hier beiseite, was in der späteren Überlieferung über das körperlose Fortleben der zur höchsten Höhe emporgeführten reinen Seele im Weltenraum und ihr Übergehen in die Gottheit gesagt wird[6], da nicht auszumachen ist, wie weit diese Gedanken schon dem älteren Pythagoreismus angehören, und da sie für die Frage, durch welche Elemente Pythagoras in der Bildung seiner Lehre beeinflußt ist, keine Bedeutung haben. Auch das den Pythagoreern zugeschriebene Dogma von der Wiederkehr aller Dinge, und also auch jeder Seele, in jeder

---

[1] Bei Diog. Laert. I 120 in einer angeblich auf Pherekydes gehenden Grabschrift. Vgl. Zeller *Ber. Berl. Ak.* 1889 S. 990.

[2] Plato *Staat* X 600 B. Die Lebensregeln der Pythagoreer sucht Böhm *De symbolis Pythagoreis,* Diss. Berlin 1905, zu erklären.

[3] Aristot. *Analyt. post.* II 10. Vgl. Rohde *Rhein. Mus.* 26 S. 555 f. (*Kl. Schriften* II 103 f.).

[4] Euxitheos bei *Athenaeus* IV 157 c.

[5] Euxitheos l. c.; Plato *Phaidon* 62 B.

[6] Alexander Polyhistor bei Diog. Laert. VIII 31. Pseudo-Philolaos bei Claudianus Mamertus *de statu animae* II 7 p. 120 (Engelbrecht). *Carmen aureum* 70 f. (Nauck).

Weltperiode[1] kann schon, weil es mit der Seelenwanderung in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht, übergangen werden.

Dem von den Orphikern verbreiteten Unsterblichkeitsglauben konnte Pythagoras, wie anfangs betont, keine irgendwie wesentlichen Elemente seiner Lehre entnehmen. Auch sonst fehlen im ältesten Griechenland Grundvorstellungen[2], die ihm die Veranlassung zu seiner Lehre hätten bieten können: daß die Seele zur Existenz eine Verkörperung nicht entbehren könne, oder daß in besonders verehrten Tieren eine einst menschliche Seele stecke.[3] Ohne irgendwelche äußere Anregung kann eine so wenig primitive Seelenwanderungslehre aber nicht entstanden sein.

Von Herodot wird Ägypten, das den Griechen der Zeit des Pythagoras durch viele Reisen und Handelsbeziehungen wohlbekannt war, als Ursprungsland der Seelenwanderungslehre hingestellt.[4] Das hat man für richtig gehalten, bis durch die historische Durchforschung Ägyptens klar geworden war, daß von einer Seelenwanderungslehre der Ägypter nicht die Rede sein könne. Dann verwarf man das Zeugnis des Herodot.[5] Man fiel aus einem Extrem in das andere, denn die Möglichkeit, daß die ausgebildete Seelenlehre der Ägypter einem griechischen Denker, der nach Ägypten kam, Anregung zu einer Seelenwanderungslehre geben mußte, wurde nicht bedacht. Und doch

---

[1] Eudemus bei Simplicius in *Phys.* IV 12 p. 732 (Berl. Ak.); Porphyr. *Vit. Pyth.* 19. Vgl. Gomperz *Griechische Denker* I S. 113 ff.

[2] R. Wünsch *Das Frühlingsfest der Insel Malta,* 1902 S. 34 ff. hat die Ansicht ausgesprochen, daß die orphisch-pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung aus Elementen auch des griechischen Volksglaubens besteht. Er hält nach brieflicher Mitteilung diese Meinung auch jetzt noch für richtig.

[3] Tierverwandlung als mythologische Wurzel der Seelenwanderungslehre bei W. Wundt *Völkerpsychologie* II 3 S. 167 ff. Nirgends sei die Seelenwanderungsidee bei Naturvölkern und ohne philosophische Spekulation möglich, betont er ebenda S. 591.

[4] Herodot II 123.

[5] Ed. Meyer hält (*Geschichte Ägyptens* S. 377 f. u. *Geschichte des Altertums* I 1. Aufl. § 470) noch an ägyptischem Ursprung fest, Bd. II § 455 spricht er sich aber entschieden dagegen aus.

finden sich für alle Bestandteile der Lehre des Pythagoras die wesentlichsten Elemente gerade und allein in Ägypten.

Wie nahe den Ägyptern der Gedanke an die Möglichkeit des Überganges der Seele von einem Körperwesen zum anderen lag, geht schon aus der kleinen Geschichte von den Brüdern Anubis und Bata im Papyrus d'Orbiney hervor, der aus einem Königsgrab der 19. Dynastie stammt.[1] Die Seele des Bata nimmt, wie hier erzählt wird, nacheinander die Gestalt einer Beere und eines Stiers an, geht vermittels zweier Blutstropfen in zwei Perseabäume und endlich vermittels eines Holzsplitters in einen Prinzen ein. Vorstellungen von Seelenverwandlung und von Seelenwanderung gehen in diesem volkstümlichen Märchen durcheinander.

Aber auch der offizielle Glaube der Ägypter[2], der, im Neuen Reich zum Abschluß gelangt, in allen wesentlichen Zügen in die saïtische Zeit der 26. Dynastie, die des Pythagoras, hinübergegangen ist, läßt genug von den Schicksalen der Seele des Verstorbenen erkennen. Sie hat nach dem Tode noch einen langen Weg zurückzulegen, über den die Sprüche des Totenbuches, die man dem Verstorbenen ins Grab mitzugeben pflegte, oder mit denen man den Sarkophag beschrieb, Aufschluß geben.[3] Unterwegs stellt man sie sich in Menschengestalt oder als Vogel

---

[1] Übersetzt von Maspero *Rev. arch.* 1878 Bd. 35 S. 164 ff. 'Eine Seelenwanderungsgeschichte märchenhafter Art' nennt sie Teichmüller *Gött. gel. Anz.* 1880 II S. 1069, ein 'Märchen' Burchardt *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 50, 1912, 118 f.; das religiöse Motiv hebt dagegen wieder Wiedemann in diesem *Archiv* XVII 1914, 221 hervor.

[2] Maspero *Études de mythologie et d'archéologie Égyptiennes* (Bibliothèque Égyptologique) 1893 I p. 35 ff. und 388 ff. II p. 463 ff., *Histoire ancienne des peuples de l'orient classique* I 1895 p. 108 ff. Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* 1890 S. 123 ff., *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter* (Der alte Orient II 2) 1901. Erman *Ägypten* 1885 S. 413 ff. und besonders *Die ägyptische Religion* 2. Aufl. 1909 S. 101 ff.

[3] Für die Ausgaben des Totenbuchs und die Schwierigkeiten der Deutung genügt es jetzt, auf das ausgezeichnete Referat von G. Roeder in diesem *Archiv* XVI 66 ff. zu verweisen; neuste Literatur bei Wiedemann *Archiv* XVII 221 f.

mit Menschenkopf vor[1]; so erscheint sie im Gericht vor Osiris (Kap. 125 des Totenbuchs), wo sie sich den 42 Totenrichtern gegenüber ganz ausführlich zu rechtfertigen hat, um sich frei zu erweisen von jeglicher Schuld; gleichzeitig wird von Horus und Anubis das Herz gewogen, das nicht für leichter befunden werden darf als die Wahrheit. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß diese Reinigung und Rechtfertigung seit ältester Zeit nicht bloß zeremoniell aufzufassen ist, sondern bis zu gewissem Grade moralische Ziele verfolgt.[2] Den verdammten Seelen drohen schreckliche Ungeheuer, und das Gefilde der Seligen ist ihnen verschlossen. Die für gerecht befundenen Seelen erhalten dagegen Freiheit und die Kraft, an beliebigem Ort in beliebige körperliche Gestalten einzugehen.

Über diese Annahmen verschiedener Gestalten handeln die Kapitel 76—88 des Totenbuchs[3], nach denen es oft geradezu 'das Buch vom Herausgehen am Tage' genannt wird; Bilder verdeutlichen die mannigfaltigen und in den erhaltenen Papyri und Sargtexten vielfach voneinander abweichenden neuen Wesen. Beliebt sind die Gestalten von Vögeln, des Reihers oder Kranichs, der Schwalbe, der Taube, des Falken, des Sperbers, auch des menschenköpfigen Sperbers und des Phönix, ferner von Insekten, der Biene oder des Schmetterlings, auch von Pflanzen, besonders der Lotosblume, dann wieder des Krokodils, des Wurmes, der Schlange und die von Herrschern und göttlichen Wesen. Alle diese Formen sollen die göttliche Macht der gerechten Seele bezeugen, die sich sogar mit den Göttern selbst identifizieren kann.

Niemals allerdings bedeutet die Verwandlung der Seele den Eingang zu einem neuen körperlichen Leben. Eine eigentliche

[1] Der Begriff des Toten und seiner Seele läßt sich in diesen Vorstellungen nicht auseinanderhalten.

[2] Breasted *Development of religion and thought in ancient Egypt*, 1912 p. 171.

[3] Über diese Kapitel speziell vgl. Brugsch *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 1867 S. 21 ff. mit einer Tafel.

Seelenwanderung ist den Ägyptern durchaus fremd. Aber sowohl die Rechtfertigung der Seele vor dem göttlichen Richter wie die Fähigkeit der Seele, beliebige Gestalten anzunehmen, scheinen mir wesentliche Elemente und Anregungspunkte für die ausgebildete Seelenwanderungslehre des Pythagoras zu sein.

Vorbedingung ist natürlich, daß Pythagoras Gelegenheit gehabt hat, den Glauben der Ägypter kennen zu lernen, daß er eine ägyptische Reise gemacht hat. Diese ist durch zahlreiche antike Nachrichten bezeugt. Das älteste Zeugnis steht allerdings gerade in einer Prunkrede des Isokrates[1], die an sich nicht als sicher historische Quelle benutzt werden darf. Warum aber hätte Isokrates als Beispiel eines Mannes, der Ägypten und seine Religion kennen gelernt hatte, gerade Pythagoras wählen sollen, wenn es für dessen Reise keinen Anhaltspunkt in älterer Überlieferung gab? Später wird oft von der Reise des Pythagoras nach Ägypten und den von ihm dort erworbenen Kenntnissen gesprochen; Kallimachos hebt geometrische Lehren hervor[2], ein leider nicht näher bekannter Antiphon die Erlernung der ägyptischen Sprache und den Zutritt zu den Heiligtümern.[3] In römischer Zeit erwähnen außer vielen anderen Cicero, Pompejus Trogus und Strabo diese Reise.[4] Man braucht aber auf diese späten Quellen kein großes Gewicht zu legen, da man als indirektes Zeugnis schon ein Wort des Heraklit geltend machen kann, der nur einige Jahrzehnte jünger als Pythagoras war. Die *ἱστορία*, die Forschung, die nach diesem Philosophen Pythagoras in höherem Maße als alle anderen Menschen betrieben hat, kann sich nicht auf das Studium von Schriftwerken, sondern nur auf Anschauung und Erkundung, also in erster Linie

[1] Isokrates XI (Busiris) 28.

[2] Kallimachos bei Diodor X 6,4 (*Excerpta de sententiis* nr. 77 Boissevain).

[3] Antiphon (nr. 16 bei Pauly-Wissowa) bei Diog. Laert. VIII 3 und bei Porphyr. *Vit. Pyth.* 7.

[4] Cicero *de fin.* V 87; Pompeius Trogus bei Justin XX 4, 3; Strabo XIV 1, 16. Weitere Nachrichten bei Wiedemann *Herodots zweites Buch* 1890 S. 339.

auf Reisen beziehen.[1] Nun wurde gerade in der Zeit des Amasis, in der ja Pythagoras lebte, Ägypten auswärtigem Verkehr weiter geöffnet, und Samos, die Heimat des Pythagoras, trat unter Polykrates in ganz besonders nahe Beziehungen zu Ägypten.[2] Im damaligen Weltverkehr lag jedem, der über die hellenischen Grenzen hinaus ging — und das muß doch der größte Forscher der Zeit getan haben — Ägypten am allernächsten. An einer Reise des Pythagoras nach Ägypten wird daher nicht gezweifelt werden können.[3]

Pythagoras konnte hier nun nicht lernen, was nach Herodot die griechischen Vertreter der Seelenwanderungslehre aus ägyptischer Quelle schöpften, daß die Menschenseele in einem Zeitraum von 3000 Jahren alle Erd- und Seetiere und Vögel bis wieder zum Menschen durchlaufe[4]; so war weder der ägyptische Glaube, noch hat so Pythagoras seine Seelenwanderungslehre gefaßt. Ob diese herodoteische Auffassung überhaupt jemals irgendwo vertreten wurde, läßt sich nicht ausmachen; am wahrscheinlichsten ist, daß sie sich ihm durch eine irrtümliche Verbindung der Lehre von der Seelenwanderung und der von der wiederkehrenden Weltperiode gebildet hat.

Aber Pythagoras hörte in Ägypten, daß die menschliche Seele Vergeltung für ihr körperliches Leben erfuhr, und daß die Seele des Verstorbenen in beliebige andere körperliche Wesen eingehen konnte. Nicht bei der Möglichkeit der Annahme neuer Körperformen wie in Ägypten, aber bei der Gewißheit dieser Tatsache konnte die Neuverkörperung selbst zu einer Vergeltung werden; nicht auf beliebige kurze Zeit, sondern das ganze Leben

---

[1] Heraklit bei Diog. Laert. VIII 6. Vgl. Gomperz *Ber. Wien. Ak.* 1886 S. 1001 f. u. S. 1031; Zeller *Ber. Berl. Ak.* 1889 S. 986 ff.

[2] Daß die Ausgrabungen diese Beziehungen bestätigt haben, sieht man bei Prinz *Funde aus Naukratis* 1908 S. 39 f.

[3] Gegenüber Zeller *Philosophie* S. 308 A. 1 hält auch Ed. Meyer *Gesch. d. Altert.* II § 502 A. einen Aufenthalt des Pythagoras in Ägypten für selbstverständlich.

[4] Herodot II 123 und Wiedemann *Herodots zweites Buch* S. 457 ff.

von der Geburt bis zum Tode mußte die Seele einen neuen Körper bewohnen. Diese Überlegungen führten den griechischen Forscher zu einem systematischen Ausbau der in Ägypten erhaltenen Anregungen und vor allem zu einer ethischen Zielsetzung. Was anders konnte der Sinn und Zweck der neuen Verkörperungen der Seele sein, als sie durch diese zu läutern?

Durch diese Gedanken des Pythagoras erhielt die Lehre eine ganz neue Bedeutung; nicht als Belohnung der guten Seele, sondern als Strafe der noch nicht reinen Seele ist die neue Verkörperung aufzufassen, als Strafe, die zugleich eine Läuterung bedeutet, und die die schließliche Erlösung aus der Kette der Geburten vorbereitet. Nur ganz geläutert und rein kann die Seele zur Gottheit werden.

Herodot sagt, daß Griechen — Namen will er hier nicht nennen — in älterer und jüngerer Zeit die Seelenwanderung als ihre eigene Lehre ausgegeben haben; und das konnten sie allerdings mit größerem Rechte tun, als Herodot ihnen völlige Abhängigkeit von Ägypten zuschreibt. Denn erst der schöpferische Geist des Griechen hat das Gedankengebäude aufgerichtet, zu dem sich ein paar Grundsteine in Ägypten fanden.

Es ist hier gegangen wie so oft in der Geschichte der griechischen Kultur und Kunst, daß ägyptischer Formalismus durch lebendigen Griechengeist zu einem hohen Werte umgeschaffen worden ist. Wie schon in mykenischer Zeit die Achäer ein ägyptisches Bild nicht trocken kopierten, sondern frei umgestalteten, so entstand etwa in der Zeit des Pythagoras aus ursprünglich ägyptischen Elementen die frei bewegte Palmettenranke, das schönste Gebilde der griechischen Ornamentik. Die Überlegenheit des griechischen Geistes zeigt sich eben in allen Gebieten. Durch ihn gewandelt und geläutert wirken altorientalische Formen und Anschauungen bis heute nach.

Hymnologica

Von **Otto Weinreich** in Halle a. S.

I

Ὑμνικὴ προσαγόρευσις

'Auch ganz gelegentliche Erwähnungen (von Hymnen), auf die einmal systematisch zu achten wäre, geben einiges aus'; so sagt Wünsch in seinem 'Hymnus'-Artikel bei Pauly-Wissowa IX 159, 67 ff. Eine derartige Erwähnung, die m. W. noch nicht ausgenützt ist, bietet eine auch sonst sehr lehrreiche Inschrift aus Didyma. Die Bedeutung des in ihr erwähnten *πάνθεος περιβωμισμός* hat mir Hepding dargelegt, vgl. Deutsche Literaturzeitung 1913, 2958 f.; hier sei aus der Inschrift nur ausgezogen, was sich auf den Begrüßungshymnus der Artemis bezieht, der ihr bei der Einweihung eines neuen Altares gesungen werden soll. Die Inschrift stammt aus dem II.—III. Jahrh. n. Chr. und ist an der Südostecke des Tempels gefunden (Th. Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma, Abhandl. d. Berliner Akad. 1911 S. 64, 18 ff.): *Ὁ προφήτης σοῦ Δαμιανὸς ἐρωτᾷ ἐπὶ χρησμῷ σῷ θείῳ· ἐπέτρεψας αὐτῷ ἐν τῷ ἱερῷ σοῦ περιβωμισμῷ ἱδρύσασθαι βωμὸν τῆς ἁγιωτάτης πατρίου αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας Κόρης παρὰ τὸν τῆς σεβασμιωτάτης καρποτρόφου Δήμητρος βωμόν·* (Die Interpunktion *βωμόν*; verstehe ich nicht, denn die Erlaubnis, den Altar zu errichten, ist ja schon erteilt, vgl. Z. 16 f.; Damianos setzt das noch einmal auseinander, weil es die Voraussetzung für die neue Bitte bildet, die er jetzt zu stellen hat.) *δῖται σοῦ καὶ τῆς εὐφήμου καὶ ὑμνικῆς εἰς αὐτὴν προσαγορεύσεως αὐτὸν σὲ νομοθέτην γενέσθαι. Θεὸς ἔχρησεν·*

Σώτιραν κλήζωμεν ὑπ' εὐιέροισι βοαῖσι
μίλιχον, ἀντία εἶναι [ἀ]εὶ σὺν μητέρι Δηοῖ.

Also der Gott erlaubt dem Damianos nicht nur, den Hymnus zu übernehmen, sondern er wird auch der *νομοθέτης* dieser

εὔφημος καὶ ὑμνικὴ προσαγόρευσις, und zwar dadurch, daß er in seinen Orakelversen gewissermaßen das Thema formuliert und gleich die wesentlichsten Epitheta der Göttin, die in dem Hymnus aufzunehmen sind, namhaft macht. Wie der ausgeführte Hymnus lautete, wissen wir natürlich nicht, aber vermuten dürfen wir einiges. Der antiken Theorie nach wäre der Hymnus unter die κλητικοί einzureihen (Wünsch 182, 18), vgl. κλῄζωμεν. Die Genealogie der angerufenen Göttin war in ihm angedeutet (oder ausführlicher behandelt), wie wir nach zahlreichen Analogien erschließen müßten (Wünsch 147, 38ff.), auch wenn die Mutter Leto nicht ausdrücklich genannt wäre; Apollon als Bruder wird nicht gefehlt haben. Von Namen und Epitheta der Göttin waren sicher enthalten Σώτειρα und μείλιχος, und was man sich von ihr wünschte, ist auch deutlich: sie soll ἀντία εἶναι, natürlich im freundlichen Sinne, also stand im Hymnus wohl εὐάντητος, das im orphischen Artemishymnus gleich zweimal begegnet, XXXVI 7 εὐάντητε und 14f. ἐλθέ, θεὰ σώτειρα (also auch dies übereinstimmend) φίλη μύστῃσιν ἅπασιν, εὐάντητος. Von sonstigen Belegen aus hymnischer Literatur nenne ich nur noch den letzten Vers des Hymnus auf Antaia (XLI 10): ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρῳ σέο μύστῃ, weil hier εὔιερος, was wir ja auch in unserer Inschrift haben, gleich neben εὐάντητος steht.[1] Epigraphische Beispiele für εὐάντητος

[1] Es verdient eine Anmerkung, da es in den orphischen Hymnen häufig, sonst recht selten ist. Das meines Wissens älteste Beispiel steht in einem Paian aus alexandrinischer Zeit, *Oxyrh. Pap.* IV 675, 14 εὐιέρων πελά[νων]. Dann, sehr wichtig, steht es in der Mysterieninschrift von Andania, also 92/91 v. Chr. (θύματα εὔιερα καθαρὰ ὁλόκληρα, Ditt. *Syll.*² 653, 70 = Ziehen *LGrS* 58 = *IG* V 1, 1390). In die erste Kaiserzeit gehört ein Epigramm des Philippos auf Isis, δαῖμον, ἐπ' εὐιέρους βῆθι θυηπολίας (*A. P.* VI 231, 2; Baege *De Macedonum sacris*, Diss. Phil. Hal. XXII 1 S. 160), ins 2. oder 3. Jahrh. dann unsere Inschrift ὑπ' εὐιέροισι βοαῖσι. Nicht zu datieren vermag ich ein Grabepigramm aus dem Gebiet von Amasia, in dem das Wort vorkommt: ἐν εὐιέρῳ μάλα τύμβῳ, Th. Reinach *Rev. Ét. Grecques* VIII 1905, 81 Nr. 11; XV 1902, 322 Nr. 25. Daß nicht εὐέργῳ zu lesen ist, sondern εὐιέρῳ, bestätigt die neue Copie von Munro, vgl. Cumont *Studia Pontica* III 177 Nr. 170. Ob

in der Kultsprache sind Athen. Mitt. XXXVII 1912 S. 41 A. 1 gesammelt, zwei weitere aus Kleinasien möchte ich hinzufügen: *Πανείνιος Παράμονος Ἑ[κ]άτ[η] εὐαντήτῳ εὐ[χή]ν* (Calder *Klio* X 1910 S. 241 Nr. 13). . . . *Διὸς Μεγίστο[υ Ὀλυ]νπίου ἰύῳ*[1] *Διονύσωι [εὐαντ]ήτῳ κτλ.* (Calder, JHS. XXXI 1911 S. 196; Quandt *De Baccho in Asia min. culto*, Diss. Phil. Hal. XXI 2

auf einem thrakischen Dionysosrelief *Διόνυσον εὐ[ίερον]|[ε]ὔκαρπον* zu ergänzen ist, bleibt unsicher; Seure *Rev. arch.* 1913 II 235f., der dies in Erwägung zieht, entscheidet sich für *εὐ[ανθῆ]*. *εὐιέρου Βάκχοιο* im Orph. Hymn. (s. unten) könnte für ersteres sprechen, aber es gibt gerade bei Dionysos allzuviel mit *εὐ-* anlautende Epitheta, als daß irgendeine Sicherheit zu erzielen wäre. Im Hestiahymnos des Aristonoos hatte Hiller von Gaertringen Z. 12 *βωμοὺς .. εὐι|[έ]ρους* vorgeschlagen, P. Maas die metrisch erforderliche Länge durch *ἐρι|[ή]ρους* erzielt (*BphW.* 1912, 1396), Colin gibt jetzt als Lesung *ἐρι|τίμους Fouilles de Delphes* III, 2, 217. Die orphischen Hymnen verwenden es ähnlich wie Philippos a. a. O., z. B. 11, 22 *βαῖν' ἐπὶ λοιβαῖς εὐιέροις*, 79, 12 *ἔλθοις . . . εὐιέρους ἐπὶ μυστοπόλους τελετάς*, 75, 3 *ἐπ' εὐιέροισι τελετῇσιν ἐλθεῖν*, 7, 12 *ἔλθετ' ἐπ' εὐιέρου τελετῆς πολυίστορας ἄθλους*, 77, 10 *εὐιέρου τελετῆς*, 66, 10 *πρὸς εὐιέρους ἐπιλοιβάς*. Dann steht es 7, 2 bei *φωνή* (in unserer Inschrift bei *βοή*), 44, 9 bei *τράπεζα*, 53, 10 bei *καρπός*, 57, 8 bei *ῥάβδος*. Bei Personen: 41, 10 *ἐπ' εὐιέρῳ σέο μύστῃ*, bei Göttern: 71, 12 (Meilinoe) *εὐμενὲς εὐιέρου μύσταις φαίνοντα πρόσωπον*, 42, 3 *ἁγνήν τ' εὐίερόν τε Μίσην*, 24, 11 *εὐίερου Βάκχοιο*. Außerhalb der orphischen Hymnen kann ich es nur noch belegen aus dem Athena-Hymnos des Proklos (33: *ἀπ' εὐιέρων σέο μύθων*), in einem chaldäischen Orakel (21: *εὐίερον πῦρ*, vgl. Psellos *Migne, Patrol. Gr.* 122, 1136 B; Kroll *De orac. Chald.* 58) und bei Paulus Silentiarius in der 563 n. Chr. geschriebenen *Ἔκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας* 175: *εὐιέροις βίβλοισιν* (Friedländer *Johannes von Gaza* S. 262), ein Nachweis, den ich P. Maas verdanke. Hauck *De hymn. orph. aetate* 37 rechnet das Wort zu den 'hymnorum vocabulis saec. p. Chr. n. tribuendis', obwohl er den wichtigen Hinweis auf die ältere Mysterieninschrift von Andania bei Herwerden, den er zitiert, finden konnte. *Εὐίερος* ist natürlich ähnlich zu beurteilen wie *εὐάντητος* (vgl. *AM.* a. a. O.): es gehört der Kultsprache an. Sein Vorkommen bei älteren Dichtern und Inschriften (bei Nonnos habe ich es bis jetzt noch nicht gefunden) gibt ein neues Indizium dafür ab, wie verfehlt Haucks Datierung der Hymnen (nach Nonnos) ist, vgl. Wünsch 171, 43; Kern *BphW.* 1912, 1438 ff.

[1] In *ΙΥΩ* glaubte Miss Ramsay eine Graecisierung von Jehova erkennen zu dürfen, was Calder auch nicht aus Höflichkeit hätte erwähnen, geschweige denn billigen sollen. '*Ἶυος* vox similem habet vim atque *εὔιος*' so richtig Quandt a. a. O. 233.

S. 232). An die orphischen Hymnen erinnerten schon die zwei Hexameter des Orakels; wäre die ganze *ὑμνικὴ προσαγόρευσις* aus Didyma erhalten, so würde das wohl noch deutlicher werden, und wir hätten damit ein neues Indizium für die kleinasiatische Herkunft wenn auch nicht aller, so doch mancher der orphischen Hymnen (vgl. Wünsch 171, 49ff.).

II
Knien beim Hymnos auf Dionysos

(Zu den Hymnen des Aelius Aristides)

Otto Walter hat in den Österr. Jahresh. XIII 1910 Beiblatt S. 229ff. die Darstellungen von knienden Adoranten auf attischen Reliefs gesammelt und dabei auch der literarischen Nachrichten über Knien beim Gebet gedacht. Unter den Gottheiten, für die es sich, sei es aus Denkmälern, sei es aus Texten, belegen läßt, ist Dionysos nicht vertreten. Es ergibt sich auch für ihn aus einer bisher übersehenen Stelle des Aelius Aristides, die zugleich für die Hymnendichtung des Rhetors locus classicus ist und zu Wünschs Ausführungen (Artikel Hymnus, P. W. IX, 173, 27ff.) hinzugefügt werden mag.

Aristides berichtet in der vierten heiligen Rede (II 435 §§ 38ff. Keil), daß ihm Asklepios im Traum den Befehl gegeben habe, *διατρίβειν ἐν ᾄσμασι καὶ μέλεσι, καὶ δὴ καὶ παίζειν τε καὶ τρέφειν παῖδας.* Die Lieder wurden von Knaben gesungen, und Aristides hatte oft genug Gelegenheit, die Heilkraft dieser geistlichen Musik am eigenen Leibe zu erfahren.[1] Der Inhalt der *μέλη* war der hymnische Preis verschiedener Götter: des

[1] *τὰ δ' ᾄσματα ᾖδον οἱ παῖδες, καὶ ὁπότε ἢ πνίγεσθαι συμβαίνοι, τοῦ τραχήλου ταθέντος ἐξαίφνης ἢ τοῦ στομάχου καταστάντος εἰς ἀπορίας, ἤ τις ἄλλη γένοιτο ἄπορος προσβολή, παρὼν ἂν Θεόδοτος ὁ ἰατρὸς καὶ μεμνημένος τῶν ἐνυπνίων ἐκέλευε τοὺς παῖδας ᾄδειν τῶν μελῶν, καὶ μεταξὺ ᾀδόντων λάθρᾳ τις ἐγίγνετο ῥᾳστώνη, ἔστιν δ' ὅτε καὶ παντελῶς ἀπῄει πᾶν τὸ λυποῦν. καὶ τοῦτο δὴ τοσοῦτον κέρδος ἦν καὶ τὸ τῆς τιμῆς ἔτι τούτου μεῖζον· εὐδοκίμει γὰρ καὶ τὰ μέλη παρὰ τῷ θεῷ.* Auch beim Dichten der Hymnen selbst verspürt er befreiende Wirkung, 393 § 73 K.: *λιποψυχοῦντα καὶ παντελῶς ἀπορούμενον ποιῆσαι μέλη, γάμον τε Κορωνίδος καὶ γένεσιν τοῦ θεοῦ* (über die Genealogie des Gottes in

Asklepios selbst, des Pan, der Hekate und des Acheloos. Was Aristides dann über seine Hymnen auf Athena, Dionysos, Zeus und andere Götter erzählt, ist von großem Interesse, weil er nicht nur über die Veranlassung und Ausarbeitung — zuweilen dichtet er im Reisewagen oder beim Spazierengehen — berichtet, sondern auch Bruchstücke aus seinen Hymnen zitiert, die uns einige Epiklesen liefern und erkennen lassen, daß verschiedene Metra zur Anwendung gelangten. Da der Rhetor, obwohl er eine der wichtigsten Quellen für die Religionsgeschichte des 2. Jahrh. n. Chr. ist und namentlich für die synkretistischen Kulte Kleinasiens ausgezeichnetes Material enthält, sich heutzutage bei den Philologen fast allgemeiner Unbeliebtheit erfreut, mag es erlaubt sein, die für die Geschichte des Hymnus wichtige Stelle im Wortlaut zu geben: *ἧκεν δὲ καὶ παρ' Ἀθηνᾶς ὄναρ ὕμνον ἔχον τῆς θεοῦ καὶ ἀρχὴν τοιάνδε·*

Ἵκεσθε Περγάμῳ νέοι,

καὶ ἕτερον ἐκ Διονύσου, οὗ τὸ ἐπᾳδόμενον ἦν·

Χαῖρ' ὦ ἄνα κισσεῦ

[Διόνυσε].[1]

Hymnen vgl. oben S. 525), *καὶ τὴν στροφὴν ὡς ἐπὶ μήκιστον ἀποτεῖναι. καὶ ἐποίησα τὰ ᾄσματα ἐφ' ἡσυχίας οὑτωσὶ καὶ κατ' ἐμαυτὸν ἐνθυμηθείς, καὶ πάντων ἤδη λήθη ἦν τῶν δυσχερῶν.* Die Heilkraft der Musik war schon früh erkannt, Pythagoras soll davon Gebrauch gemacht haben, und Theophrast schrieb über sie in seinem Buch *περὶ Ἐνθουσιασμοῦ* (frg. 87 W.). Aber besonders nahe mit der zuerst angeführten Aristidesstelle berühren sich Nachrichten aus Marinos *Vita Procli* C. 17: *Εἰ δέ ποτέ τις τῶν γνωρίμων νόσῳ κατείχετο, πρῶτον μὲν τοὺς θεοὺς λιπαρῶς ἱκέτευεν ὑπὲρ αὐτοῦ ἔργοις τε καὶ ὕμνοις, ἔπειτα τῷ κάμνοντι παρῆν ἐπιμελέστατα, καὶ τοὺς ἰατροὺς συνῆγεν, ἐπείγων τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης ἀμελλητὶ πράττειν. Καί τι καὶ αὐτὸς ἐν τούτοις περιττότερον εἰσηγεῖτο, καὶ πολλοὺς ἤδη ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων οὕτως ἐρρύσατο.* In seiner eigenen letzten Krankheit läßt Proklos, um Erleichterung zu finden, seine Freunde orphische Hymnen beten, was ihm hilft, Cap. 20: *παρεκελεύετο οὖν ἡμῖν ἑκάστοτε ὕμνους λέγειν, καὶ λεγομένων τῶν ὕμνων, πᾶσα εἰρήνη τῶν παθῶν ἐγίγνετο καὶ ἀταραξία . . . ἀρχομένων . . ἡμῶν ὑμνεῖν, ἐκεῖνος ἀνεπλήρου τοὺς ὕμνους καὶ τῶν Ὀρφικῶν ἐπῶν τὰ πλεῖστα.* So versteht man, warum in seinen eigenen Hymnen die Bitte um Gesundheit so oft wiederkehrt.

[1] Getilgt von Wilamowitz.

ᾀδομένου δ' αὐτοῦ καθ' ὕπνον περιέρρει τὰ ὦτα καὶ ἠχὴ θαυμαστή. καὶ ἔδει τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλίναντα (vgl. oben) ἱκετεύειν τε καὶ καλεῖν Λύσιον τὸν θεόν· καὶ ἔνεστι ταῦτα ἐν τοῖς ᾄσμασιν. καὶ ἕτερον ἧκεν ἐξ αὐτοῦ Διός — ὅ τι δὲ ἦν τούτων ἢ πρῶτον ἢ ὕστερον οὐχὶ μέμνημαι — καὶ ἕτερον ἐκ Διονύσου πάλιν 'οὐλοκόμην' φράζον προσειπεῖν τὸν θεόν. ὤφθη δὲ καὶ ὁ Ἑρμῆς τήν τε κυνῆν ἔχων καὶ τὸ κάλλος θαυμαστὸς καὶ τὴν κίνησιν ὑπερφυής (alles für Traumerscheinungen typische Züge)· καὶ ᾄδων αὐτὸν καὶ γανύμενος ὡς ῥᾳδίως τε καὶ προσήκοντα εἰρηκὼς ἀφυπνιζόμην. ἔδοξα δὲ καὶ περὶ τῶν ἐν Σμύρνῃ θεῶν ἀκοῦσαι τοῦ τροφέως, οἶμαι, ὡς οὐκ ὀρθῶς αὐτῶν ἐπιλελησμένος τυγχάνοιμι· εἰκὸς γὰρ εἶναι καὶ ταύταις ὕμνου ἐπιμεληθῆναι. πλεῖστα δὲ εἰς Ἀπόλλω[1]

---

[1] Schon vorher 433 § 31 K. hatte Aristides erzählt, daß ihn Asklepios zuerst in Rom πρὸς τὴν τῶν μελῶν ποίησιν angetrieben habe. Das erste war ein Paian auf Apollon: ἦλθε γάρ μοι ἐνύπνιον φράζον τόν τε παιᾶνα ὡς δέον ποιῆσαι τῷ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ, καὶ εἶχεν οὕτω πως·

Φορμίγγων ἄνακτα Παιᾶνα κλῄσω.

ἠπόρησα μὲν δὴ ὅ τι χρήσωμαι διὰ τὸ μήπω πρόσθεν ἐμαυτοῦ πεῖραν ἐσχηκέναι περὶ ταῦτα, ἀλλ' ἐδόκουν παντελῶς ἔχειν ἀδυνάτως· ὅμως δ' ἐνεχείρησα καὶ τῆς ἀρχῆς οἷον ἐπιβάθρας ἐχόμενος ἐπέρανα τὸ ᾆσμα ἐν δυοῖν στροφαῖν, καὶ τρίτην, οἶμαι, τινὰ ἐπήγαγον, ἣν καλοῦσιν οἱ γραμματικοί μοι δοκεῖν ἐπῳδόν. Kaum war das ᾆσμα fertig, als er hörte, daß die Ludi Apollinares gefeiert würden. Als Gotteslohn für diesen Paian betrachtet er dann die wunderbare Rettung aus dem Sturm des Meeres bei der Überfahrt nach Delos (S. 434 f., das Wortspiel παιάν, παιών, πάντα παύειν in § 37 sei hervorgehoben, es kann sehr wohl im Hymnos selbst gestanden haben, da seit den homerischen Hymnen und Hesiod derartige etymologische Ausdeutungen des Götternamens in sacraler Poesie beliebt sind). Ein anderes Fragment aus einem Hymnos des Aristides steht S. 414 § 4; er träumt, die Knaben in einem διδασκαλεῖον zu Alexandria sängen sehr schön folgende ἔπη:

πολλοὺς δ' ἐκ θανάτοιο ἐρύσατο δερκομένοιο,
ἀστραφέεσσι πύλῃσιν ἐπ' αὐτῇσιν βεβαῶτας
Ἀΐδεω.

ταῦτα δ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων ἐπῶν, ἃ πρῶτα σχεδὸν ἐποιήσαμεν τῷ θεῷ. θαυμάζειν οὖν ὅπως ἤδη διαπεφοιτηκότα εἰς τὴν Αἴγυπτον εἴη καὶ χαίρειν ὑπερφυῶς, ὅτι δὴ τυγχάνοιμι κατειληφὼς ᾀδόμενα τἀμαυτοῦ.

τε καὶ Ἀσκληπιὸν ἐποιήθη κατὰ τὰς τῶν ὀνειράτων ἐπιπνοίας, καὶ τούτων τὰ πολλὰ σχεδὸν ἀπὸ μνήμης οὑτωσί, ὁπότε αἰωροίμην ἐπὶ τοῦ ζεύγους[1] *ἢ καὶ βαδίζοιμι. καὶ δὴ καὶ Μακεδόνι ἀνδρί, ἑνὶ τῶν συμφοιτητῶν, ὄναρ γίγνεται, ὡς ἀπήγγελλεν ἐμοὶ ⟨ὁ⟩ Θεόδοτος — οὐ γὰρ αὐτὸς εἶχεν συνήθως ἐμοί — ἄντικρυς φέρον εἰς ἐμέ. ἐδόκει γὰρ ᾄδειν ἐμὸν παιᾶνα, ἐν ᾧ ταύτην τὴν πρόσρησιν εἶναι· ʽἸὴ Παιὰν Ἥρακλες Ἀσκληπιέʼ* (vgl. S. 330 K.). *καὶ οὕτω δὴ τὸν παιᾶνα ἀπέδωκα ἀμφοτέροις τοῖς θεοῖς κοινόν.*

Wir sehen also, daß ähnlich wie der Prophetes Damianos in Didyma die Orakelverse des Gottes zu einem Hymnos benutzte, so Aristides den gottgegebenen Träumen nicht nur die Veranlassung, sondern auch einzelne Worte und Verse zu seiner geistlichen Poesie entnahm.[2]

Zu dem ersten Dionysoshymnos des Aristides, den er kniend zu sprechen glaubte, noch ein Wort. Als *Λύσιος* soll er den Gott anrufen; auf die gleiche Epiklese bezieht sich Aristides auch in dem *λόγος* auf Dionysos (331 § 7 K): *οὐδὲν ἄρα οὕτως βεβαίως δεδήσεται, οὐ νόσῳ, οὐκ ὀργῇ, οὐ τύχῃ οὐδεμιᾷ, ὃ μὴ οἷόν τ᾽ ἔσται λῦσαι τῷ Διονύσῳ.* Die Verwandtschaft ist nicht verwunderlich, denn seine Götterreden muten ʽwie

---

[1] Vgl. 426 § 4: *ἡ δὲ πορεία* (zu den Heilquellen der Artemis Thermaia am Aisepos) *ἐγίγνετο ὑπὸ λαμπάδων. ἐνταῦθα δὴ παντελῶς οἱονεὶ καθιερώμην τε καὶ εἰχόμην, καί μοι πολλὰ μὲν εἰς αὐτὸν τὸν Σωτῆρα ἐποιήθη μέλη, ὡς ἔτυχον καθημένος ἐπὶ τοῦ ζεύγους, πολλὰ δὲ εἴς τε τὸν Αἴσηπον καὶ Νύμφας καὶ τὴν Θερμαίαν Ἄρτεμιν, ἣ τὰς πηγὰς τὰς θερμὰς ἔχει, δοῦναι λύσιν ἁπάντων ἤδη τῶν δυσχερῶν καὶ καταστῆσαι πάλιν εἰς τὸ ἐξ ἀρχῆς.* Sowohl die Angabe des Ortes, wo die Göttin weilt, wie die Bitte um *λύσις* (vgl. unten S. 531 Anm. 2) war wohl im Hymnus enthalten, man vergleiche etwa die Hymnen des Proklos oder Synesios, *hymn.* III 553 ff.: *σὺ δὲ ῥύσιος εἶ . . . ἀπόλυε κακῶν, ἀπόλυε νόσων, ἀπόλυε πέδας.* Über die Reise des Aristides s. Wiegand *AM* XXIX 1904 S. 281—284, über die Artemis Thermaia *AM* XXXVII 1912 S. 27 f.

[2] Lehrreich Welcker *Kl. Schr.* III 148—151; was ich *RGVV* VIII 1 S. 4 ff. zusammenstellte, ließe sich leicht mehren.

aufgelöste Hymnen' an.[1] Dionysos *Λύσιος* kennen wir aus Theben (Paus. IX 16, 6), und von da kam der Gott nach Korinth (II 2, 6) und Sikyon, und ebenda bezeugt Pausanias einheimische Hymnen.[2] Von diesen ist Aristides gewiß nicht beeinflußt, er dichtet jene Hymnen in Pergamon, in Kleinasien, dessen weitausgebreiteten Dionysoskult[3] er, der geborene Mysier und weitgereiste Wanderer, natürlich gut kennt. Und dahin weist wieder der orphische Hymnos auf Dionysos *Λύσιος* (hymn. 50 *Λυσίου Ληναίου*, v. 2 *λύσιε δαῖμον*, v. 8 *λύσιε*; vgl. auch 52, 2 *Νύσιε, λυσεῦ*). Die Prosahymnen des Aristides, seine Nachrichten über Vershymnen, die orphische und sonstige Hymnenpoesie des Synkretismus und kleinasiatische religiöse Inschriften, das ist ein Material, das eine gemeinsame Verarbeitung wohl verdienen würde.

---

[1] Wünsch 173, 28; *προοίμια* nannte sie deshalb Apsines, vgl. Spengel *Rhet. Gr.* I 343. Aristides selbst bezeichnet den Prosa-*λόγος* auf Sarapis als Hymnos, 362 § 34 *τόν τε ὕμνον τόνδε*. Seine Athenapredigt ist ein *λόγος* . . . *μικτὸς εὐχῆς τε καὶ ὕμνου* 304 § 1.

[2] II 7, 6: ein Fest *μετὰ* . . . *ὕμνων ἐπιχωρίων*. Darüber und über die Bedeutung von *Λύσιος* vgl. Nilsson *Griechische Feste* 300 ff.; auch Bruchmann *Epitheta deorum* 88. Für Aristides ist Dionysos natürlich in erster Linie als Erlöser von Krankheit *Λύσιος*, man vergleiche die Bitte an Artemis oben S. 530 Anm. 1 und den Traum 440 § 59. Als er schwer am Fieber darniederlag, sieht er den Rhetor Lysias als *νεανίσκον οὐκ ἄχαριν* erscheinen. Der Name wirkt vorbedeutend: *ἐλύθη τὸ νόσημα*. Wieviel mehr muß also im Namen des Dionysos Lysios das Lösen von Krankheiten empfunden werden. Über Dionysos als Heilgott s. *RGVV* VIII 1 S. 28. — *'Ιατρὸς καὶ λύσις κακῶν, 'Ιασοῦς ὁ Χρισ(στὸ)ς, ὁ ἐπὶ πάντων Θε(ός)*. Inschrift aus Syrien, Prentice *Greek and Latin inscriptions* 1908 (Publ. of an Amer. Archaeol. Exped. to Syria, vol. III) S. 214 Nr. 251.

[3] Auf die sorgfältige Dissertation von Quandt *De Baccho in Asia minore culto*, Diss. Phil. Hal. XXI 2 möchte ich auch darum verweisen, weil sie die orphischen Hymnen S. 256 ff. zusammenstellt.

II Berichte

5 Religionen der Naturvölker 1910—1913

Allgemeines[1]

Von **K. Th. Preuß** in Berlin

I. Methode

Solange die Völkerkunde besteht, hat das Sammeln des Materials aus den rasch dahinschwindenden primitiven Kulturen weitaus die meisten ethnologischen Forscher so in Anspruch genommen, daß ein Ausblick auf die Gesamtheit immer nur nebenbei erfolgte. Der methodische Fortschritt vollzog sich naturgemäß in der Richtung des tieferen Eindringens in die Verhältnisse des einzelnen Volkes und seiner kulturellen Beziehungen zu den Nachbarstämmen. Die wenigen Forscher aber, die sich mit dem Ganzen befaßten und dann gewöhnlich der einzelnen regionalen Völkerkunde fernstanden, begnügten sich, aus der Masse der neu gefundenen Tatsachen Nebeneinanderstellungen vorzunehmen und Entwicklungsreihen aufzustellen in der Annahme, daß an verschiedenen Stellen der Erde elementare Schöpfungen emporgesproßt seien und sich entsprechend der Umwelt, dem Charakter und den Schicksalen verschieden entwickelt hätten. Daß sich hierbei trotz aller Fortschritte befriedigende Methoden gebildet hätten, kann man angesichts der weltumspannenden kühnen Fragen, die an die Völkerkunde gestellt werden, gar nicht erwarten. Denn es ist der Vorzug, aber zugleich der Fluch der Ethnologie, daß sie von vornherein zu den weitgehendsten Fragen nach der allgemeinen Entwicklung der Menschheit führt, während der bescheidenen regionalen Einzelforschung, die bei allen historisch-

[1] S. in diesem *Archiv* XIII 398 ff.

philologischen Wissenschaften die Hauptsache bildet und ohne die die ganze Völkerkunde ein bloßes Geschwätz bleiben würde, eine selbständige Bedeutung überhaupt nicht zuerkannt wird, sondern ihr nur die Rolle als Teil eines Ganzen zufällt.

Das ist nun noch weit mehr der Fall in der neuesten Richtung innerhalb der Ethnologie, der wir auch eine 'Methode' verdanken, freilich nicht als eine Zurückführung der schon bestehenden Arbeitsweisen auf feste Grundlagen, sondern unter Verwerfung des Vorhandenen, da es wenig mehr denn 'Kuriositätensammeln' sei, als eine Rechtfertigung einiger extremer ethnologischer Arbeiten und als eine Aufforderung zur Forschung für die Zukunft.

Gemeint ist das Büchlein von F. Graebner, Methode der Ethnologie.[1] Diese behandelt zunächst in sehr verständiger Weise die Kritik der unmittelbaren Zeugnisse (Sammlungsobjekte) und der Berichte, wie man sie für jede Richtung in der Ethnologie brauchen könnte. In dem zweiten Abschnitt über die 'Interpretation' der Erscheinungen, d. h. die Frage ihrer Bedeutung, tritt aber bereits die Tendenz der Schrift klar zutage, indem die 'Ferninterpretation', d. h. die Erklärung einer Erscheinung durch eine ähnliche an entfernter Stelle, nur dann von Wert sei, wenn beide Erscheinungen demselben Kulturzusammenhang angehören. Infolgedessen seien die sämtlichen Untersuchungen, die bis jetzt auf dem Gebiet der vergleichenden Religions-, Rechts-, Kunstwissenschaft usw. gemacht worden sind, von sehr geringem Wert, da sie zu sehr der individuellen Willkür unterworfen und das Endziel nur Vermutungen seien. Durch bloßen Zufall seien sie allerdings nicht ganz nutzlos, da die Forscher öfters, bewußt oder unbewußt, das Hauptgewicht der Vergleichung auf Gebiete gelegt hätten, für die ein enger kultureller Zusammenhang ohnehin wahrscheinlich ist.

Man sollte nun erwarten, daß der Verfasser die Folgerung aus

[1] Heidelberg 1911. Kulturgeschichtl. Bibliothek, 1. Reihe: *Ethnol. Bibl.* I, XVIII und 192 Seiten.

diesen durchaus richtigen Anschauungen ziehen und jede Vergleichung, abgesehen von solcher auf geographisch anstoßenden Gebieten, ohne weiteres ablehnen werde. Dann würde in der Tat das dringendste Bedürfnis in der Ethnologie gefördert werden, nämlich einmal das wissenschaftliche Schürfen auf kleinem Raum mit allen Mitteln der Textaufnahmen, der Beobachtung und der technischen Untersuchung und anderseits die Feststellung der kulturellen Durchdringung und Verbreitung an der Hand der geographischen Unterlagen. Und jeder, der dann noch nach alter Art entfernte Dinge vergleicht, müßte sich stets dessen bewußt bleiben, daß sein Beginnen nur ein Notbehelf sei, daß er damit keineswegs dauernd Befriedigendes geben könne, sondern in subjektiver Verwertung des Materials den Fragen nachgehe, die ihm nun einmal auf der Seele brennen und wohl nie, sicher aber nicht bei seinen Lebzeiten, auch nur einigermaßen gelöst werden können.

Der Verfasser ist aber nicht so grausam, solche weitschauenden Vergleiche von vornherein zu verbieten. Ihm ist es hauptsächlich darum zu tun, zunächst einmal die herrschende Idee einer selbständigen Entstehung paralleler Erscheinungen aus der psychischen Anlage zu zerstören und dann mit großem Optimismus an die Vergleichung heranzutreten, indem alles, was wirklich als gleich erwiesen wird, als Urverwandtschaft bzw. Kulturübertragung wieder in den Kreis der Betrachtung hineingezogen wird. Das nennt er ein objektives Verfahren gegenüber dem subjektiven der bisherigen Vergleichung. Wie diese neue Methode einwandfrei durchzuführen ist, behandelt der dritte Abschnitt, die 'Kombination', d. h. die Herstellung der Kausalzusammenhänge zwischen den Einzelerscheinungen, deren Ziel eine Entstehungsgeschichte dieser Erscheinungen und ihrer Komplexe sei, nämlich eine Gesamtgeschichte der menschlichen Kultur. Der Hauptgedanke darin ist die Herausarbeitung von Kulturkreisen, d. h. solchen Gebieten, die eine Reihe von Kulturgütern gemeinschaftlich haben und daher verwandt sind. Ge-

hören nun zwei ähnliche Erscheinungen zu dem gleichen Kulturkreis, so seien sie vergleichbar und für die Entwicklung der Erscheinung zu verwerten. Auf die Feststellung der zusammengehörigen Kulturkomplexe wird demnach das größte Gewicht gelegt. Der Verfasser beschränkt sich dabei aber nicht auf geographisch nahe beieinander liegende Gebiete, sondern bringt auch kühn ganze Erdteile zu einem Kulturkomplex in Beziehung, wie aus seiner Arbeit 'Die Bogenkultur'[1] besonders deutlich hervorgeht, wo die Südsee sowohl zu Amerika als auch zu dem prähistorischen Europa in Beziehung gebracht wird. Es ist aber noch nicht genug, daß die Zugehörigkeit eines Objektes, sei es der geistigen oder materiellen Kultur, das man vergleichen will, zu einem Kulturkreis nachgewiesen wird, es muß auch festgestellt werden, ob nicht in jedem einzelnen Verbreitungsfalle eine bloße Entlehnung vorliegt und welche Komplexe von Objekten jünger oder älter sind als andere.

Kurz, der Verfasser möchte die Flächenhaftigkeit der Tatsachen in der Völkerkunde in ein historisches Nacheinander verwandeln. So rückhaltlos man diesen Bestrebungen zustimmen möchte und so sehr es der Wahrheit entspricht, daß jede Vergleichung erst nach der Feststellung, ob ein Objekt urverwandt, entlehnt oder selbständig entstanden ist und in welcher historischen Beziehung es sich zu anderen Kulturgütern befindet, — die richtige Lösung verspricht, so kann ein solches Unternehmen leider nur in der Theorie Bedeutung haben. Die Erfahrungen, die der Referent auf seinem Spezialgebiet mit solchen Untersuchungen gemacht hat, z. B. in der Vergleichung der mexikanischen mit der Mayakultur oder mit der nordamerikanischen Pueblokultur oder mit der der Prärie- und Seenstämme, endeten zwar immer in der Überzeugung, daß hier bis zu gewissem Grade Verwandtschaft vorliege, aber diese im einzelnen festzulegen oder die historische Schichtung aufzuzeigen, erschien hoffnungslos. Deshalb ist das vorgeschlagene Verfahren vor-

[1] *Anthropos* IV.

läufig selbst auf geographisch beschränkten Gebieten nur unter besonders günstigen Umständen möglich. Man ist heute in der Völkerkunde sowieso geneigt, Zusammenhänge auf räumlich nicht weit entfernt liegenden Gebieten anzunehmen, sobald Ähnlichkeiten vorhanden sind. Im einzelnen weiter führt uns das aber auch noch nicht, und wären wir überzeugt, daß alle Übereinstimmungen auf der ganzen Welt auf Urverwandtschaft und Wanderung zurückgehen, so könnten wir zwar in Theorien schwelgen, wie die Kulturwellen über die Erde dahingewogt sind: objektive Forschung wäre das aber nicht. Und will man gar nachweisen, wo der Totemismus oder der Animismus entstanden ist und wie er sich verbreitet hat, so müßte man das bei wohlwollender Beurteilung als Utopie bezeichnen. Die Methode ist das Ergebnis des noch sehr geringen Materials in der Völkerkunde. Die einzelnen hervorstechenden Züge der Vergleichsobjekte fordern dazu heraus. Man muß daher zunächst über die bloßen Vergleichstabellen, in denen die Vergleichsobjekte durch ein bloßes Schlagwort, z. B. Spiralornamentik, Weberei, Bienenkorbhütte, bezeichnet werden, zu eingehender Untersuchung jedes einzelnen Gegenstandes, der Psychologie seiner Entstehung, Veränderung usw. fortschreiten und muß vor allem die ganze Kultur, nicht nur das, was einem paßt, zu Hilfe nehmen, um die Schwierigkeit dieser kulturgeschichtlichen Methode voll zu erfassen. Nach Beseitigung dieser Kinderkrankheiten wird man vielleicht auf engerem Gebiet dadurch manches Brauchbare auffinden können und das Schädliche vermeiden. Denn es liegt eine große Gefahr darin, daß zugunsten des systematischen Vergleichens die genaue Untersuchung des Bodenständigen und die Auffindung immer neuen sicheren Materials vernachlässigt wird. Mag man auch öfters darin zu weit gehen, aus einer Fülle von Tatsachen auf kleinem Gebiet die Entwicklung — unter Zuhilfenahme allgemeiner ethnologischer Kenntnisse — abzuleiten, so fördert ein solches Vorgehen doch immerhin die Durchdringung der Einzelheiten, während es für

die bodenständige Forschung bedenklich ist, bei jeder Erscheinung immer sofort die Blicke nach anderen Gebieten zu richten, um eine Erklärung zu gewinnen.

In der Diskussion über diese Theorie der Urverwandtschaft und Entlehnung ist besonders ihre Stellung zur selbständigen Entstehung aus gemeinsamer psychischer Anlage behandelt worden. Weitergekommen ist man aber darin weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Es steht vielmehr, wie natürlich, Behauptung gegen Behauptung, und jeder kann nach Geschmack beim einen wie beim anderen beharren. Es seien hier nur die entsprechenden Vorträge auf der 42. Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Heilbronn erwähnt[1], wo B. Ankermann die Lehre von den Kulturkreisen in einem für Graebner günstigen Sinne beurteilt hat, während M. Haberlandt, Zur Kritik der Kulturkreislehre, und Fritz Krause, Amerika und die Bogenkultur, dagegen sprachen. Im allgemeinen ist, wie gesagt, die Stimmung innerhalb der Völkerkunde überhaupt dagegen.

Noch vor Graebners 'Methode' sind die Gedanken an weitgehende Kulturverwandtschaft und Übertragung im Gegensatz zum 'Elementargedanken' mehrfach angewandt worden, und es wurde daher schon 1906 eine geographische Preisaufgabe von der Technischen Hochschule in München über die Berechtigung dieser Theorie gegenüber der Übertragungstheorie gestellt, was an den neueren Untersuchungen über Mythologie und Zähl- und Rechenmethoden erörtert werden sollte. Dieser Aufgabe hat sich Julius Eisenstädter in einer Erstlingsarbeit 'Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde'[2] unterzogen, die erst 1912 gedruckt ist, aber das nach 1906 Erschienene nicht mehr berücksichtigt. Da Mythen und Zählmethoden infolge ihrer verzweigten Differenzierung sehr geeignet

---

[1] *Korrespondenzblatt d. Dtsch. Ges. f. A., E. u. U.* XLII 1911 S. 156 bis 173.

[2] Stuttgart 1912.

für eine praktische Förderung dieser Streitfrage sind, so wäre es an sich interessant, zu sehen, bis zu welcher Grenzlinie beide Parteien hierin gehen. Eisenstädter macht sich bezüglich der Mythen die Aufgabe insofern leicht, als er besonders die von Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, gesammelten Motive zur Grundlage der Diskussion macht: Jungfraumuttermythus, Mädchenangelmythen, Sonnenfang in der Schlinge, Schwanenjungfrau, Gewandverbrennen, Augendiebstahl und Heilung der blinden Frauen. Gegenüber den schrankenlosen Wanderungshypothesen von Frobenius macht der Verfasser meistens mit Geschick die selbständige Entstehung wahrscheinlich, indem er das geographische Gebiet der besonderen Ausführung jedes Motivs scharf umgrenzt und die Grundidee selbständiger Entstehung zuweist. Selbstverständlich ist damit das letzte Wort darüber nicht gesprochen. Denselben Standpunkt nimmt er gegenüber den Zähl- und Rechenmethoden ein.

Im anderen Sinne hat die Vereinigung der historischen und vergleichenden Methode Goblet d'Alviella in seinem auf dem IV. Internationalen Religionskongreß in Leiden gehaltenen Vortrage *Du concours que doivent se prêter mutuellement dans la science des religions la méthode historique et la méthode comparative*[1] befürwortet. Die historische Methode bezieht sich für ihn auf das Gebiet der Kulturvölker, die vergleichende, flächenhafte auf das der Naturvölker, dem er — besonders den Angriffen in Foucarts *Histoire des religions et méthode comparative, 2me edition* 1912[2] gegenüber — in vollem Maße die ihm gebührende Berücksichtigung zuweist.

Am besten betrachtet man auch das besonders für den Religionsforscher wichtige Buch von L. Lévy-Bruhl *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*[3] unter dem Gesichtspunkt eines Beitrags zur Methode, denn die Untersuchung der

[1] *Actes du congrès* 1913 S. 57—63.

[2] Vgl. *Archiv* XIII S. 399.

[3] Paris 1910. 461 Seiten 8°.

Geistesfunktionen in der primitiven Gesellschaft führt zu einer allgemeinen psychischen Beurteilungsweise der Erscheinungen, die von unserer gewöhnlichen, auf Grund unserer eigenen Denkoperationen vorgenommenen, erheblich abweicht und deshalb, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, stets angewendet werden müßte. Wie zu erwarten ist, wird in dem Buche nicht vollkommen neues geboten, aber durch die Energie, mit der die 'prälogische', synthetische, kollektive Vorstellungsweise an Stelle unserer logischen, analytischen, kontradiktorischen beleuchtet und nach allen Seiten an zahlreichen, gut ausgewählten Beispielen aus der Völkerkunde durchgeführt wird, dürfte es dazu beitragen, daß wir noch mehr als bisher dem Standpunkt der Primitiven gerecht werden. In der Hauptsache wandelt der Verfasser die Bahn, die durch die Vertreter des Präanimismus eingeleitet ist, indem er ausführt, daß die Naturvölker nicht eine Begründung für alles und jedes verlangen und durch assoziative Elemente zu logischen Schlußfolgerungen kommen, sondern ohne weiteres Zusammengehörigkeiten heterogener Dinge annehmen, die zugleich stets einen mystischen Inhalt haben. Er nennt diese prälogischen Verbindungen zwischen den Dingen, vermöge deren sie für sich bestehen und zugleich in anderen Objekten wirken können, *la loi de participation.* Ich selbst habe früher in ähnlichem Sinne von 'Verwandlungen' gesprochen (Globus, Bd. 87 S. 380). Daher tritt Bruhl auch mit besonderer Schärfe der nach unserer Denkart aufgebauten animistischen Theorie E. B. Tylors entgegen, indem er das Aufkommen der Idee einer Seele für verhältnismäßig spät erklärt. Der Begriff 'kollektive Vorstellung' bezieht sich bei ihm auf das soziale Denken der Naturvölker im Gegensatz zum Denken des Individuums bei uns, und dementsprechend wird dem Gedächtnis der Naturvölker eine besondere Stellung zugewiesen. Der Vorzug des Werkes liegt darin, daß das Gesetz der Partizipation in alle Lebensverhältnisse und Tätigkeiten hinein im einzelnen verfolgt und auch die Sprache und die Zählmethoden hineingezogen werden.

Ein Nachteil ist es aber, daß bei allen Gruppen von Beispielen immer nur die Erklärung erfolgt, daß eine *participation* vorliegt und daher dieses Wort schließlich nur noch wie ein Schlagwort wirkt. Es geht daraus hervor, daß das Ergebnis mehr negativ ist in dem Sinne einer Art Warnung, mit welchen Gedanken man nicht an die Naturvölker herantreten dürfe. Auch die teilweise künstliche Isolierung ihrer Geistesfunktionen gegenüber den unserigen, obwohl sie dem Verfasser bewußt ist, wirkt störend. Man kann doch nicht sagen, daß es da nur einen Gegensatz gibt, sondern man muß auch die Übereinstimmungen und die gemeinsame Grundlage heranziehen.

Es ist charakteristisch und erfreulich, daß das Streben nach psychologischer Vertiefung sich nicht mehr mit dem Beschreiben dessen begnügt, was dem Forschungsreisenden an Beobachtungsergebnissen aufstößt, sondern daß der Versuch gemacht wird, die geistische Beschaffenheit in dem Verlauf einer Tätigkeit möglichst klarzustellen und auch absichtliche Problemstellungen experimentell zu untersuchen. Als ein solches nachahmenswertes Beispiel von allgemeinerer Bedeutung hebe ich heraus Richard Thurnwald, Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln.[1] Die meisten Versuche haben zwar keine direkte Beziehung zur religiösen Forschung, wie z. B. die Messung der Druckfähigkeit der rechten und linken Hand, wobei die Unterschiede sich nicht so groß erwiesen wie bei uns und Doppelhändigkeit das Gewöhnliche war; der Farbensinn und die Farbenbezeichnungen; die Aufmerksamkeit und Merkfähigkeit; Suggestion; Fortpflanzen von Berichten u. dgl. m. Man darf freilich nicht vergessen, daß Versuche, die die Intelligenz des Individuums betreffen, zudem sehr von dem Interesse des Versuchsobjekts abhängen und auch insofern Fehlerquellen unterworfen sind, als die Methoden eher in das Milieu weißer Versuchspersonen ge-

[1] Leipzig 1913 *Beihefte z. Ztschr. f. angewandte Psychol. u. psychol. Sammelforschung* 6, 163 Seiten 8° u. 21 Taf.

hören, auf die man doch die gewonnenen Ergebnisse schließlich des Vergleichs wegen reduzieren muß. Dasselbe muß besonders auch von den Versuchen des Zeichnens gesagt werden. Diese sind um so wichtiger, je mehr die Versuche der landläufigen Art der Darstellung und dem autochthonen Motivenschatz entsprechen, während Bleistiftzeichnungen und neue Motive mehr eine bloße Prüfung der Auffassungs- und Charakterisierungsfähigkeiten sind. Deshalb sind die psychologischen Betrachtungen, die der Verfasser an den tatsächlich einheimischen ortsüblichen Zeichnungen und den plastischen Figuren, Masken usw. angestellt hat, die wichtigsten. So gehen manche auf die Nachbildung der Leiche und des Schädels zurück. Ferner ist die Prüfung tatsächlicher Verhältnisse, z. B. des Gefühls der Verwandtschaft gegenüber dem einzelnen und der Gruppe, der Kenntnis der Metamorphosen der Tiere (die Entwicklung der Puppe aus der Raupe ist nicht bekannt), der magischen Identifizierung zwischen heterogenen Objekten, der Grenzen zwischen Zaubereigenschaft und gewöhnlicher Kausalität, des Zurückreichens historischer Tradition, des logischen Denkens und vieles anderen, wie es der Verfasser in Betracht gezogen hat, sehr wohl eines weiteren erfolgreichen Ausbaues in der Ethnologie fähig.

II. Gesamtdarstellungen

In den Gesamtdarstellungen der Religion haben wir einige erfreuliche Erscheinungen zu verzeichnen, weil sie das Ergebnis eingehender Untersuchungen sind. Ich rechne in erster Linie dazu P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie, I. Historisch-kritischer Teil[1], der von einem Ethnologen geschrieben ist. Die Ausführungen fanden sich bereits in französischer Sprache im Anthropos III—V, 1908—1910, und sind jetzt vervollständigt worden. Der vorliegende Teil beschäftigt sich aber noch nicht

[1] Münster 1912. XXIV und 500 Seiten.

mit der Heranbringung 'positiven' Materials, ausgenommen für die höchsten Götter Südostaustraliens, worüber bereits von W. Foy in diesem Archiv (XV S. 492 ff.) von fachmännischem Standpunkt geurteilt worden ist. Foy hat hier besonders betont, daß naturmythologische Züge zu den höchsten Göttern gehören, so daß von einer reinen alten Gottesidee, wie Schmidt sie aufstellt, keine Rede sein kann. Der sonstige Inhalt bringt eine sehr eingehende Kritik, und nicht nur das, sondern auch eine übersichtliche Darstellung sämtlicher religiöser Theorien über die Naturvölker bis zu den neuesten präanimistischen, so daß man sehr gut daraus einen Überblick über diese gewinnen kann. Allerdings darf man von dem Verfasser nicht das Menschenunmögliche verlangen. Denn da er zugleich ein temperamentvoller Vertreter einer eigenen Meinung ist, deren endgültige Gestaltung er freilich erst von eingehenden Einzeluntersuchungen abhängig sein lassen will, kann es nicht ausbleiben, daß trotz alles objektiven Bemühens und alles Eindringens in die Einzelheiten die Sehnsucht durchscheint, überall Beweisgründe für die eigene Meinung zu sehen und andere Anschauungen trotz mancher Anerkennung im einzelnen bedenklich zu finden. Das dämpft bei diesem kritischen Bande die Freude, daß ein gewissenhafter Forscher das ganze, nicht wenig umfangreiche Material der Theorien durchgearbeitet hat, woran es bis jetzt durchaus fehlte. Was nun seine eigene Meinung anbetrifft, so tritt der die objektive Betrachtung erschwerende Umstand hinzu, daß das Hauptgewicht auf die Nachrichten über einen höchsten Gott auf primitivster menschlicher Stufe gelegt wird, dem Eigenschaften der Moral, Güte, Allmacht, Allwissenheit u. dgl. m. bei geringem oder gar keinem Kulte zugeschrieben werden, während die weit zahlreicheren Berichte über das gewöhnliche magisch-religiöse Leben der Naturvölker als etwas Späteres, mit der Idee des höchsten Gottes zunächst nicht Zusammenhängendes behandelt werden. Die erstere hat dem Verfasser nach ihre eigene Psychologie, und diese Isolierung vom

übrigen Material ist ihr Grundfehler: Die Gottesidee sei eben die einfachste, ursprüngliche Idee von der persönlichen Ursache, bedürfe deshalb keiner weiteren Erklärung, man brauche sie keiner Uroffenbarung zuzuschreiben, aber auch die Ethnologen dürften nichts dagegen einzuwenden haben, wenn außer der gewöhnlichen psychologischen Entstehung dieser Idee noch eine Uroffenbarung angenommen werde, denn man könne nicht unterscheiden, was dem einen oder anderen zugeschrieben werden muß. Diese Idee als etwas *sui generis* erklären, wie es Andrew Lang, ihr Entdecker oder Verkündiger tat, oder sie einer Uroffenbarung zuschreiben, muß für den Ethnologen völlig dasselbe sein, und das ist auch bisher der sehr berechtigte Grund gewesen, weshalb die monotheistischen Theorien Andrew Langs wenig Beachtung gefunden haben.

Wie sehr dem Verfasser die Theorie eines 'präanimistischen Monotheismus', dem wir noch später an einem Beispiel näher treten werden, am Herzen liegt, ergibt sich rein äußerlich daraus, daß er ihr fast zwei Drittel seines Buches widmet (S. 105 bis 411). Aber auch für die anderen Theorien hat er entsprechend seiner Stellung, wie sie seine Gottestheorie nachträglich unterstützt hat, mehr oder weniger übrig. Dazu kommt noch, daß seiner Definition nach die Religion 'die Anerkennung eines oder mehrerer persönlicher, über die irdischen und zeitlichen Verhältnisse hinausragender Wesen und das sich Abhängigfühlen von denselben' ist. Deshalb hat für ihn der Animismus eine große Bedeutung, denn durch den Animismus sei erst die Geistnatur des präanimistischen höchsten Gottes geschaffen. Doch bemüht er sich, auch der Zauberei, obwohl sie ihm etwas Unorganisches ist, Interesse zu beweisen und behandelt demgemäß auch die von ihm so genannten 'präanimistischen Zaubertheorien', als deren ersten Vertreter er mit Recht J. H. King *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution*, 2 Bde., 1892 rechnet, der von den Präanimisten selbst unbeachtet geblieben ist. Der Ausdruck 'präanimistische Zauber-

theorie' hat nur insofern Berechtigung, als die Zauberei in eine organische Verbindung mit der Religion gebracht ist, während daneben sowohl im Anfang als auch im Verlauf der Entwicklung ebenso andere Faktoren auftreten wie bei anderen religiösen Theorien. Es ist nun bezeichnend, daß der Gegensatz zwischen dem Verfasser und dem Präanimismus sich eigentlich nur auf die grundlegenden Momente beschränkt, die für seine Theorie notwendig sind, und selbst da kommen die Gegensätze zum Teil nur künstlich zur Geltung, indem sich P. Schmidt nicht an das Ganze der Auffassung eines Autors, sondern an die einzelne Schrift und darin wieder an den Wortlaut einzelner Sätze hält, was besonders deshalb mißlich ist, weil fast alle besprochenen präanimistischen Arbeiten gedrängte, nur Teilgebiete behandelnde Skizzen sind. Der Gegensatz ist wohl auch auf dem Wege zu erklären, daß die Literatur der letzten Jahre[1] nicht mehr berücksichtigt ist. So bedingt die im Vordergrund der Schmidtschen Theorie stehende göttliche Persönlichkeit den Einwurf, daß der Präanimismus den Begriff der Persönlichkeit und die persönliche wie natürliche Kausalität im Anfang nicht berücksichtige. Projizierung der eigenen Persönlichkeit in viele scheinbar belebte Naturobjekte, die der Verfasser (S. 96) allerdings mit Tylor als Anfang der Naturbeseelung auffassen möchte, ist dem Präanimismus keineswegs fremd. Vielmehr bildet diese Personifikation — doch ohne den animistischen Geistgedanken — auch für den Präanimisten mit die Grundlage der Götterentwicklung. Deshalb ist ihm auch die Willenskausalität nicht fremd und ebensowenig die natürliche Kausalität, denn wenn ich z. B. sage, daß im Anfang magische und rationelle Handlungen vollständig durcheinandergehen (Globus Bd. 87 S. 418), so steht eben von Anfang an die Magie im

---

[1] Z. B. S. Hartland im *Report of the British Assoc. for the Advancement of Science*, York 1906; s. *Archiv* XIII S. 425f, meine Ausführungen ebenda S. 430. 433. Bedauerlich ist auch, daß das oben besprochene Werk von Lévy-Bruhl nicht herangezogen ist.

Kampf mit der natürlichen Kausalität, und letztere setzt sich naturgemäß für gewohnheitsmäßige Wirkungen durch, allerdings ohne Gewähr für erneute Erfassung durch die magische Auffassung. Der Präanimismus will durchaus nicht die unpersönliche Kraft, das 'Sachliche', zur Alleinherrschaft in der Religion bringen, sondern dieser Kraft nur die ihr neben den übrigen Faktoren gebührende Stelle zuweisen. Wenn nun noch Schmidt zugibt (S. 480), 'daß die Magie in mehreren ihrer Formen des Animismus nicht erst bedurfte, um ins Leben zu treten, und daß deshalb zum wenigsten die Vermutung sehr nahe liegt, daß sie nicht bloß ohne ihn, sondern vor ihm entstanden seien', so ist dadurch die Grundlage für eine fruchtbare Diskussion zwischen scheinbar extremen Gegensätzen gefunden. Neigt der Verfasser dazu, die Magie in der Religion als Anrufungen und Symbole aufzufassen, während die Präanimisten sagen: 'Es ist Magie, aber zum Teil als Gottesdienst unter göttliches Gebot gestellt', so muß man eben durch einwandfreie Materialbeschaffung und Untersuchung im einzelnen weiterzukommen suchen. Man darf bei der Gewissenhaftigkeit des Verfassers hoffen, daß er sich ebensowenig wie die Ethnologen überhaupt in eine allgemeine Theorie verbohren wird, die doch nur ein vorläufiges Gerüst sein kann, um die gefundenen Bausteine aneinanderzupassen.

In diesem Sinne ist auch die kleine Schrift aufzufassen, die der Referent infolge einer Aufforderung der Verlagsbuchhandlung über das geistige Leben des geschichtslosen Menschen für die Sammlung 'Aus Natur und Geisteswelt'[1] geschrieben hat. Es erübrigt sich infolgedessen, auf manche anderen Ausstellungen von P. Schmidt gegen den Präanimismus hier einzugehen, da dort eine gewisse Abrundung meiner ersten Abhandlung 'Ursprung der Religion und Kunst'[2] geboten wird, indem einige nicht genügend belegbare Meinungen aufgegeben sind und mehr das Ganze, einschließlich der primitiven Idee

[1] Leipzig 1912. [2] *Globus* Bd. 86/7, 1904/5.

eines höchsten Wesens, in seinen verschiedenen Seiten nach dem Stande der augenblicklichen Kenntnisse beleuchtet wird.

In dem Buche von P. Schmidt fällt es auf, mit welcher Sicherheit er seine Idee eines präanimistischen Monotheismus exakt zu beweisen hofft. Für solche frühen Zeiten der Menschheit, für die selbstverständlich nur Annäherungswerte zu erlangen sind, kann es zwar eine entschiedene Überzeugung von der Wahrheit der eigenen Meinung geben, wie sie der Verfasser besitzt, aber er muß sich dessen bewußt bleiben, daß das Material nicht ausreicht. Daß dies aber bei P. Schmidt nicht der Fall ist, zeigt sein Buch 'Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen'[1], das der Typus einer Beweisführung zugunsten des höchsten Wesens ist. Freilich der Unterschied zwischen Wollen und Können ist dem Verfasser nicht ganz unbewußt geblieben, da er nach einer Äußerung in der Vorrede des vorhin besprochenen Werkes die Untersuchung wiederholen will, sobald mehr neuere Literatur vorliegt. Die Pygmäenstämme Afrikas und Asiens, von denen er die Andamanesen, Semang, die Negritos der Philippinen, die zentralafrikanischen Pygmäen und die Buschmänner behandelt, stellt er als die primitivste Urrasse hin, die älter sei als die Quartärmenschen Europas, obwohl eine Verwandtschaft der Stämme untereinander in keiner Weise nachgewiesen ist, und demgemäß betrachtet er seine Erörterung ihrer physischen Merkmale und ihrer Kultur, die das alles beweisen soll, als eine Studie nach exakt historischer Methode. Die Primitivität wird, wie gesagt, sowohl durch anthropologische Merkmale, besonders Brachycephalie und Kraushaarigkeit, als auch durch den ethnologischen Kulturbesitz, da er jünger sei als der australische, 'bewiesen'.

Was das erstere betrifft, so ist bereits von einem anthropologischen Fachmann, J. Czekanowski[2], nachgewiesen worden,

[1] Stuttgart 1910. XI und 315 Seiten.

[2] *Zeitschr. f. Ethnol.* 1910 S. 830 f.

daß Kurzköpfigkeit und Kraushaarigkeit, die nur bei den Pygmäen vorkommen sollen, auch bei großwüchsigen Menschen, nämlich den östlichen Bantu, vorhanden sind. Ebenso kann ich den 'Beweis' aus dem materiellen Kulturbesitz, z. B. daß die Pygmäen die Erfinder von Bogen und Pfeil sind, nur denen überlassen, für die die geringsten Anhaltspunkte zur exakten Lösung der schwersten Probleme genügen. Für uns haben nur — soweit man bei diesen Prämissen noch von Interesse sprechen kann — die Folgerungen des Verfassers für das religiöse Leben Interesse. Da die Pygmäen sich bei aller Einfachheit ihres Kulturbesitzes durch Intelligenz, hochstehende Sittlichkeit, Monogamie, Friedfertigkeit, Wahrheitsliebe, soziale Fürsorge und eine Reihe anderer Tugenden auszeichnen und ihre Religion in einem ethischen Monotheismus bestehe, so glaubt der Verfasser in diesem Buche über ein ungeheueres Leichenfeld der bisherigen Theorien zu schreiten — so ähnlich drückt er sich aus —, denn sie alle, die ja nicht historisch oder evolutionistisch, sondern ideologisch seien, müßten nun fallen. Schade nur, daß der Ethnologe, der an sehr vielen Naturvölkern ein sittliches, den Forscher herzlich berührendes Verhalten neben minder erfreulichen Zügen findet, an dem monotheistischen Rausche des Verfassers bei dem Mangel an Nachrichten über die Pygmäen und seinen gewaltsamen Versuchen, alles Störende fortzuinterpretieren, nicht teilhaben kann. Ein klassisches Beispiel bilden die Andamanesen, über die noch die meisten Nachrichten von drei Gewährsmännern vorliegen. Wie da nicht nur bewiesen wird, daß alle mythologischen Züge zu dem höchsten Wesen Puluga erst später hinzugekommen sind, und wie trotz der nur gedanklichen Beziehungen der Menschen zu ihm durchaus auch Verehrung, ein Primitialopfer an Früchten, Gebete, Liebe und Dankbarkeit nachgewiesen werden, oder, wo die Quellen das Gegenteil bekunden, der Satz zu Hilfe genommen wird, daß die Quellen hier nicht ausreichen — das mag man selbst nachlesen (S. 192 ff.). Daß er nicht geboren und un-

sterblich, Schöpfer, 'scheinbar' allwissend und allmächtig, gütig, Lehrer des Volkes und Hüter der sittlichen Ordnung ist, dürfte so lange nicht merkwürdig erscheinen, als authentische Texte zeigen, daß damit Auffassungen verbunden sind, die über das gewöhnliche Vorkommen solcher Formulierungen bei beliebigen Gottheiten vieler anderer Kulturvölker hinausgehen. Auch was der Verfasser als Primitialopfer anspricht, das Nichtgenießen junger Früchte bis zu gewissem Zeitpunkt, ist doch etwas sehr Gewöhnliches, aber es dürfte schwer sein, immer den Ursprung anzugeben. Es wäre auch zu erwägen, ob die teilweise einen biblischen Anstrich verratende Erzählung von Puluga nicht gewandert ist. Die 'historische Methode' arbeitet ja auch sonst so sehr mit Übertragungen und Schichtungen. Als Entstehung des Gottes Puluga und ähnlicher höchster Wesen möchte ich dem Verfasser vorschlagen, große flächenhafte Gebilde, wie den Nacht- oder den Taghimmel, als Personifikationen anzunehmen. Solche Personifikationen sind früh möglich, wie ich schon in meiner Nayarit-Expedition S. LXIX und in dem vorhin erwähnten Büchlein ausgeführt habe; die Gottheiten würden sich auf natürliche Weise in das übrige Pantheon einordnen, ihre Verbindung mit Elementen der Natur, Wind, Blitz, Feuer, Himmel, Gestirnen usw., würde sehr gut zu verstehen sein, und ebenso ihre Weltferne und Güte und das Schweben über dem Ganzen ohne praktisches religiöses Band. Freilich, 'exakt-historisch' wäre das nicht, aber nach den bisher vorliegenden Proben muß man vor der 'exakten Historie' in der Ethnologie, namentlich sobald sie sich über weite Gebiete ausdehnt, Furcht haben. Hoffen wir daher, daß auch der zweite Band des 'Ursprungs der Gottesidee' weniger 'historisch' ist, als der Verfasser in Aussicht stellt, und wir die vom Verfasser beizubringenden, jedenfalls sehr beachtenswerten Tatsachen als bloße evolutionistische oder, wie er sagt, ideologische Schichtungen ohne Kopfschütteln über unhaltbare historische Prämissen genießen können.

In dem Buche von H. Vischer, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern[1], lernen wir die Auffassung eines Theologen kennen, was sich aber nicht durch Konstruktionen, sondern nur durch gelegentliche Bezugnahmen bemerkbar macht. Um jedoch vorurteilslos dem religiösen Leben nachgehen zu können, das sich bereits in den allerniedrigsten und primitivsten Formen der Zauberei offenbare, ist es für den Verfasser notwendig, eine persönliche Perspektive zu gewinnen, indem er durch den Sündenfall, durch die autonome menschliche Selbstbestimmung, die heilige Einheit des transzendenten und immanenten Wesens Gottes im Menschen zerstört sein läßt, wodurch das Tasten und Suchen nach der Gottheit begann. Diese Ansicht scheint auch in seiner Erklärung der höchsten weltfernen Gottheit mancher primitiven Stämme durch Degeneration etwas nachzuwirken. Er gibt nicht eine vollständige Entwicklung der Religion, da besonders die Entstehung der Götter aus rudimentären Anfängen und die Darstellung der einzelnen Typen fehlt, sondern begnügt sich mit den niedrigeren Formen der Zauberei, des Fetischismus, Totemismus, der Tabus und des Ahnenkults und behandelt die Familienformen, die politische Organisation und die gesellschaftlichen Verbände: Geschlechtsgenossenschaften, Altersklassen, Geheimbünde usw. In der Annahme der vollkommenen Durchdringung des sozialen Lebens durch die Religion, wie es auf primitiven Stufen der Fall sei, liegt die Berechtigung für das Buch. Doch ist der Verfasser nicht geneigt, Institutionen, die nicht ohnehin allgemein als religiös beeinflußt anerkannt werden, z. B. die Familienformen, Exogamie usw., in Abhängigkeit von der Religion zu behandeln, so daß die beiden Themata vielfach selbständig nebeneinander herlaufen. Besondere Ideen verbindet er mit der Entstehung des Ahnendienstes, dem er mehr soziale Bedeutung zuschreibt, als gemeinhin angenommen wird. Die Ahnen seien nämlich die Ursache des Beharrens in allen Sitten und Gebräuchen,

[1] 2 Bde., VI und 286, VII und 573 Seiten 8°, Bonn 1911.

und wie der Vater im Leben die Stütze der Familie sei, so sei er das auch nach dem Tode. Eher möchte man umgekehrt eine Verehrung der Ahnen darauf begründen, daß infolge der Beharrung in alten Zeremonien und Sitten es allmählich zum Bewußtsein kommt, welchen Anteil die Vorfahren an der Einführung haben. Weiter wird die Bedeutung des geschlechtlichen Elementes in der Religion, die Zauberkraft des Phallus und der Nacktheit u. dgl. m. mit dem Ahnendienst in Verbindung gebracht. Es bestehe an sich eine Art Wechselwirkung zwischen sexuellem und religiösem Leben, in denen beiden die höchsten Affekte verborgen liegen, weshalb z. B. auch geschlechtliche Begehungen vor heiligen Handlungen verboten seien. Anderseits trete die Lebenskraft der Natur und des eigenen Geschlechts in Parallele. Die schaffenden Naturmächte würden personifiziert, man komme zu ihnen in religiöse Beziehung und ebenso zu den Vorfahren. In beiden präge sich die Fruchtbarkeit verleihende Kraft aus. Daher seien z. B. auch die Ahnenbilder an der Nordküste von Neuguinea mit großen Geschlechtsteilen ausgestattet. Die Bedeutung der Vorfahren für die Fruchtbarkeit ist sicher in einzelnen Fällen richtig. Die Verallgemeinerung und die Folgerungen: zauberische Eigenschaft des Phallus u. dgl. m. ist wohl kaum anzunehmen. Für obszöne Ackerbaukulte fehlt der Beweis des Zusammenhanges mit den Ahnen.

Im allgemeinen dürfte das Werk eine annehmbare Einführung in die Tatsachen sein, auch der Grundgedanke, die Durchdringung des primitiven sozialen Lebens durch die Religion im weitesten Sinne, ist anzuerkennen. Nur fehlt in mancher Hinsicht die psychologische Vertiefung, wie sie die Theorien der neueren Zeit gebracht haben. Zuweilen tritt auch an die Stelle einer Erklärung ein teleologischer Gesichtspunkt. So wird die Exogamie folgendermaßen erläutert: Es gehöre zur Natur des Menschen, daß er blutschänderische Ehen verabscheut. Diesen Abscheu habe er deshalb, weil bei solchen Ehen die Mensch-

heit ihre Bestimmung nicht erreichen würde. Man habe gleichsam intuitiv eine Ahnung gehabt, daß Unfruchtbarkeit und Degeneration die Folgen davon sein würden. Letzteres ist übrigens, wie bekannt, in keiner Weise bewiesen. — Was seine Quellen anbetrifft, so hat er seine Belege in den meisten Fällen aus guten Originalberichten geschöpft, geht jedoch zuweilen nur auf bearbeitetes Material zurück, das besser nicht benutzt worden wäre, z. B. J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen 1855 und Z. Nuttall *The Fundamental Principles of Old and New World Civilizations.*

Martin P. Nilsson, Primitive Religion[1], entwirft in gedrängten Umrissen, indem für jedes Kapitel ein paar allgemeine Werke als Quelle angeführt werden, ein vielseitiges Bild der Religion der Naturvölker. Der Verfasser gliedert stofflich, nachdem er die psychologischen Grundlagen (Magie, Animatismus, Magie und Religion usw.) im Gegensatz zur historischen Methode behandelt hat: Tier- und Pflanzenkult, Entstehung des Polytheismus, Menschenkultus, Grab- und Seelenkultus, Opfer und Gebet, Zauberer und Priester usw. Es ist ihm weniger um eine innere Entwicklung, als um eine Darstellung des Tatsächlichen zu tun, wobei er sich mit den ethnologischen Anschauungen im allgemeinen vertraut zeigt. Eine fortlaufende, jedoch sehr summarische Entwicklung gibt er nur für die Entstehung der Götter. Dabei geht er von Maretts Bezeichnung: Animatismus für alle scheinbar belebten Naturobjekte und die Numina aus, verwirft mit Recht Useners Idee des Augenblicksgottes, unterscheidet individuelle und kollektive (Gattungs-) Numina, von denen erstere zeitlich voranstehen, läßt durch den Kult den persönlichen Gott entstehen und berührt schließlich die Übertragung des menschlichen Seelenbegriffs auf die Gottheit als etwas sehr Wichtiges, indem dadurch z. B. die Scheidung des Stofflichen und Geistigen vorgenommen wird

[1] *Religionsgeschichtl. Volksbücher* III. Reihe, 13./14. Heft, Tübingen 1911. 124 Seiten 8°.

und das Numen so nicht mehr an den Stoff gebunden ist. Leider fehlen hier Beispiele, so daß man nicht weiß, was der Seelenglaube noch soll, nachdem die Entwicklung der Götter so weit gediehen ist. Viel zu sehr wird der Totemismus bei dem Tierkult vorgeschoben und zu sehr außer acht gelassen, daß er sich nur auf ein Tier bei einer Gruppe bezieht. Die Furcht bei der Entstehung der Numina wird etwas einseitig betont. Die frühen kultarmen monotheistischen Gottheiten Andrew Langs sind nach ihm bloße Erzeugnisse des Mythus, und darin liegt manches Wahre.

Eine streng stoffliche Gliederung weist der besonders viel Material aus der Völkerkunde verwendende Aufsatz von Edvard Lehmann, Erscheinungswelt der Religion[1], auf. Jedoch ist nur eine sehr summarische Quellenübersicht gegeben. Das ganze, schier unbegrenzte Material wird unter den Überschriften Heilige Bräuche, Heilige Worte, Heilige Menschen zusammengefaßt. Die 'heiligen Bräuche' enthalten Magie und Kultus, die fast unmöglich zu trennen seien; die 'heiligen Worte' u. a. auch Mythen und Götterlehre; die 'heiligen Menschen' zugleich alle äußeren Mittel und Tätigkeiten, wodurch Menschen in einen besonderen Zustand versetzt werden: Pubertätsweihen, zeremonielle Vorbereitungen für Krieg, Jagd usw. Die Bedeutung liegt in der systematischen Anordnung. Aus der zweiten Auflage von Edvard Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker[2] (vgl. Archiv XIII S. 424), erwähne ich die Auffassung des Totemismus als Etablierung einer Menschengattung durch feste Verbindung mit einer Naturordnung, hier also einer Tiergattung usw. Das ist ein Gedanke, den ich unabhängig vom Verfasser auch in meiner oben erwähnten Schrift in etwas anderer Weise verfolgt habe.

---

[1] In Gunkel und Scheel *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II 1910 Sp. 497—578.

[2] Paul Hinneberg *Die Kultur der Gegenwart*, Berlin und Leipzig 1913, I 3 S. 1—32.

Der jüngst verstorbene Lord Avebury hat in einem Buche *Marriage, Totemism and Religion, an Answer to Critics*[1] noch kurz vor seinem Tode Gelegenheit genommen, einige seiner Theorien, die er unter dem Namen John Lubbock in den bekannten Werken *Prehistoric Times* 1865 und *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* 1868 aufgestellt hat, gegen Einwürfe und seitdem aufgekommene andere Theorien zu verteidigen und aufrecht zu erhalten. Dadurch wird eine ganze Reihe von Meinungen über die betreffenden Themata während des verflossenen Zeitraums von fast 50 Jahren durch kurze Zitate vor unseren Blicken entrollt, so daß man sich daraus besonders über die Anschauungen von Ehe, Exogamie und Totemismus, wenn auch etwas einseitig, informieren kann. Die Theorien Lord Aveburys sind freilich trotz aller Bemühungen dadurch nicht zu retten. Und auch die Beweisführung, namentlich bezüglich der Annahme, daß eine wirkliche Religion unter den niedrigst stehenden Völkern nicht vorhanden sei, steht in der summarischen Anführung von Urteilen der Berichterstatter im Gegensatz zur heutigen genaueren Forschung. Der Verfasser setzt an den Anfang die Gemeinschaftsehe, aus der durch Weiberraub der persönliche Besitz eines Weibes und die Exogamie hervorgegangen sei. Der Totemismus sei durch entsprechende Tiernamen für den Anführer einer Gruppe entstanden, indem die Benennung auf die ganze Gruppe übertragen worden sei. Wenn er den niedrig stehenden Naturvölkern die Religion abspricht, so erklärt dies sich daraus, daß er die Magie, der er ein besonderes Kapitel widmet, die Seelen der Verstorbenen sowie Geister und Dämonen nicht dazu rechnet. Zum Gotte und zur Religion gehören seiner Anschauung nach Anbetung und Opfer. Deshalb polemisiert er auch besonders gegen A. Langs *High-God-Theorie*, deren 'Götter' eben keine seien; ihr Wesen erschöpfe sich vielmehr in dem Ausdruck 'mythische Persönlichkeiten'.

[1] London 1911. VIII und 243 Seiten 8°.

Das Büchlein von F. B. Jevons *The Idea of God in Early Religions*[1] gehört scheinbar nicht mehr in die religionswissenschaftlichen Untersuchungen hinein, denen das Archiv dient, denn es hält sich in der Grundauffassung nicht mehr objektiv an die religiösen Erscheinungen, sondern an die Erfahrungen des eigenen Ich, in denen die Idee von Gott und das wahre Sein Gottes vermittels des Glaubens nebeneinander wohnen, während die Idee von der Gottheit für sich allein nichts mehr als bloße Worte sei. Neue Religionsformen seien daher stets nur Wiedergeburten, die nicht auseinander entspringen, sondern aus der Seele des Menschen, in dem sich die Idee von der Gottheit findet. Doch spricht er daneben wenigstens noch von einer ausstrahlenden, zerstreuenden Bewegung der Entwicklung gegenüber der irrigen Annahme einer fortlaufenden Linie, und aus diesem Gesichtspunkt lassen sich seine Anschauungen sehr wohl verstehen. In der Religion sei alles in einer unbestimmten Art schon so vorhanden gewesen, wie wir selbst die Gottheit betrachten, und alles Abweichende seien Abirrungen. Es genügt daher, etwas von des Verfassers Anschauungen in der Reihenfolge seines Buches anzuführen, ohne unserseits Einwendungen dagegen oder Zustimmungen vorzubringen.[2]

Einen engen Zusammenhang zwischen Magie und Religion läßt er nicht gelten. Erstere sei mehr zugunsten des Individuums da, letztere für das Wohl der Allgemeinheit. Wundertuende Propheten und Zauberer gingen aber beide auf eine gemeinsame Grundform zurück, und ebenso trete die Zauberei in der Religion unter die Obhut der Götter. Derselbe Unterschied des individuellen und des Gesamtwohls bestehe zwischen Fetischen und Göttern, auch für diese beiden gebe es eine gemeinsame Form in der Vergangenheit. Dämonen seien namenlos, Götter persönlich. Von Anfang an seien die Götter mora-

[1] Cambridge 1910. X und 170 Seiten kl. 8°.

[2] Vgl. Archiv XIII S. 414, Besprechung von Jevons *Introduction to the Study of Comparative Religion.*

lisch, entsprechend der Moral der Gesamtheit, und von Anfang an sei die unbestimmte Idee einer persönlichen Gottheit vorhanden gewesen, die größer ist als der Mensch, und die Entwicklung dieser Idee zu klareren Vorstellungen sei die Geschichte der Religion. Es wird nun die Gottesidee im Mythus, im Kult und im Gebet gesondert behandelt. Der Polytheismus sei die Grundlage des Mythus, weshalb da, wo Mythen existieren, vorher Götter bestanden haben müssen, und wenn z. B. die Australier Mythen von einer Gottheit haben, der keine Verehrung dargebracht wird, so sei das eben früher der Fall gewesen. Die Gabentheorie — *do ut des* — sei erst allmählich als Abirrung von der wahren Religionsübung entstanden. Der Gläubige habe vielmehr etwas dargebracht, um seinen Wunsch, der Gottheit zu gefallen, dadurch zu symbolisieren: Dankopfer, Versöhnungsopfer, gemeinsames Mahl mit der Gottheit. Wo das Opfer selbst, z. B. wie in Mexiko der Mais, göttlich und Gott wurde, sei es wegen mangelnder Individualität der Gottheit geschehen. Überwiegt der Kult wie in australischen Riten, so sei eben früher eine Gottheit dabei vorhanden gewesen. Die Magie als Ursprung der Religion aufzufassen, sei jetzt von allen Gelehrten aufgegeben. Diese irrige Ansicht sei daher gekommen, daß die Religion auf niedrigen Stufen öfters in Zauberei versinke. Zauberspruch und Gebet gingen auf einen gemeinsamen Ursprung zurück; sie drückten beide den Wunsch aus, und der Primitive sei nicht in der Lage gewesen, beides klar zu unterscheiden. Anfangs sei auch das Gebet oder der Zauberspruch nicht vorhanden gewesen, und bloße Symbole hätten genügt.

Wilhelm Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit[1], fußt, soweit die Religion in Betracht kommt, auf seinem größeren Werke Völkerpsychologie II, 3 Teile, das bereits im vorigen Bericht (Archiv XIII S. 401 ff.) ausführlich gewürdigt

[1] Leipzig 1912. XII und 523 Seiten 8⁰.

worden ist. Hier ist aber die gesamte Entwicklungsgeschichte der Menschheit in gedrängterer Kürze (leider ohne Quellenangaben) gegeben, so daß eine straffere Gliederung notwendig wurde und eine Übersicht über die Meinung des Verfassers leichter zu gewinnen ist. Nach diesen beiden Richtungen hin sei daher auf das Buch noch einmal kurz eingegangen, zumal es dank den Vorzügen der Schreibweise und der Durcharbeitung des Materials auch abgesehen von dem berühmten Namen des Verfassers eine weite Verbreitung erlangen wird. Meine Bedenken bezüglich der Seelentheorie Wundts und der Ableitung des Zaubers, des Totemismus, Fetischismus sowie der gesamten Religion von ihm sind freilich ebenso stark wie in der oben erwähnten Besprechung des Hauptwerkes. Ich brauche daher nicht mehr darauf einzugehen. Als Ganzes genommen steht das Buch der Ethnologie sehr nahe, da auch diese des psychologischen Durchdenkens der Erscheinungen nicht entbehren kann. Ob in der Behandlung eine Domäne der Völkerpsychologie erblickt werden kann, möchte ich bezweifeln. Auf alle Fälle aber darf man sich freuen, daß Wundt sich dieser Arbeit unterzogen hat.

Durch die Konzentration und das Streben nach einer übersichtlichen Entwicklung läuft die Darstellung Gefahr, schematisch zu werden, was schon an und für sich durch die Grundlage der Seelentheorie gegeben ist. Wundt behandelt nämlich sein Thema nach vier aufeinanderfolgenden Perioden, von denen eigentlich nur zwei: das totemistische Zeitalter und das Zeitalter der Helden und Götter, übrig bleiben, da von den Erscheinungen, die Wundt und den Ethnologen am Herzen liegen, in das erste des primitiven Menschen und das letzte, das der Humanität, wenig hineingehört. Ja, wie wir sehen werden, repräsentiert auch das Zeitalter der Helden und Götter gar nicht mehr die Stufe der Naturvölker. Nun ist aber mit dem Unterschied zwischen dem totemistischen Zeitalter und dem der Helden, wie ersichtlich, die Hineinpfropfung alles dessen, was

sich in der Idee auf Tiere bezieht, in das eine, und was sich auf den Menschen bezieht, in das andere ohne weiteres gegeben. Es läßt sich jedoch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß aus anthropomorphen Auffassungen schwer die Tiergestalt wird, nicht aber, daß Mensch und Tier nicht von jeher gleichzeitig in der religiösen und künstlerischen Ideenwelt der Naturvölker bestanden haben. Auch erhält man von der wirklichen Bedeutung des Totemismus ein ganz falsches Bild, wenn man schlechterdings alles, was mit dem Tierkult zusammenhängt, darauf zurückführen will. Selbst alle Tabugesetze sollen von dort ihren Ursprung nehmen. Nimmt man nur die gewaltige Kluft zwischen Stammes- und Individualtotemismus, so kann die Einsetzung derselben Wurzel für so vieles andere nicht mehr befriedigen. Zudem ist der Totemismus an sich durchaus nicht überall verbreitet, und man darf auch nicht annehmen, daß er überall vorhanden gewesen ist. Es ist daher völlig unmöglich, von einem totemistischen Zeitalter zu sprechen. Die Ausbildung der totemistischen Sippe sei in dieser Periode erfolgt, und mit ihr die Exogamie, die äußerst rationalistisch von einer Raub- und Tauschehe innerhalb des Stammes hergeleitet wird. Alle die wunderlichen strengen Verbote der Meidung naher Verwandten und der Heirat innerhalb des Clans seien erst eine Folge der Exogamie. Sehr lehrreich und klar ist im 'Zeitalter der Helden und Götter' die Entstehung der Gottesvorstellung. Wundt rechnet dazu den besonderen Wohnort, die Unvergänglichkeit und die übermenschliche und doch zugleich menschliche Persönlichkeit. Sehr wichtig sei dabei das Hinzutreten des Heldenhaften zu den Dämonen, den Personifikationen aller möglichen Naturelemente. Dadurch erlangten die Götter die Individualität und Unabhängigkeit von der Naturgrundlage, den eigenen persönlichen Willen, während neben ihnen dämonische Wesen fortbestanden. Stellt man diese Forderungen an die Gottheit auf, so muß man aber sofort hinzufügen, daß die Naturvölker sämt-

lich noch nicht zu dieser Höhe einer Gottheit fortgeschritten sind, ebensowenig Halbkulturvölker wie die Mexikaner. Die Götter sind vielmehr alle noch von den vertretenen Naturelementen mehr oder weniger abhängig. Anderseits zieht dann Wundt die Grenze für die Dämonen viel zu enge, da sie meist irdische Wesen sein oder ihren Wohnsitz höchstens in den Wolken haben sollen. Tatsächlich haben die Dämonen dieser Art ebenso als Gestirne den Himmel inne. Wundt läßt also für die Schilderung der persönlichen Dämonen, die weder in das totemistische, noch in das Zeitalter der 'Helden und Götter' gehören, zu wenig Raum. Tatsächlich erwachsen sie noch in enger Verbindung mit den tierischen Dämonen, die dem totemistischen Zeitalter zugeschrieben werden. Ebenso finden die pantheistischen Ideen der Naturvölker, wie sie sich z. B. in dem Manitu der Algonkin offenbaren, und ihre Vorstufen in dem Buch keinen Raum. Ziehen wir alles das in Betracht, so möchte man doch weit mehr Gewicht auf das Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten legen, wie es sich in den Kulthandlungen offenbart, als auf die idealistische menschliche Persönlichkeit der Gottheit, wenn wir überhaupt die Begriffe Religion und Gott begrenzen wollen. Tritt doch schon in jeder Zauberkraft des Menschen oder eines Objekts das Herrschen der Idee, die Abwendung von der Wirklichkeit und die Sehnsucht nach Höherem hervor. Wundts Definition hat also nur für unsere modernen Anschauungen, nicht aber für die Menschheit als Ganzes Berechtigung. Mag man aber im einzelnen genug Einwendungen erheben, so wird man doch durch die Großzügigkeit in dem dargebotenen Bilde der menschlichen Entwicklung und durch die Fülle der Gesichtspunkte in der entwicklungsgeschichtlichen Gruppierung der Tatsachen immer wieder fortgerissen. Namentlich geschieht das auch durch die eingehende Betrachtung, die der Verfasser den einen so gewaltigen Raum im Leben der Naturvölker und der späteren Zeit einnehmenden mythischen Erzählungen widmet. Bemer-

kenswert ist hier besonders die Frontstellung gegen die Mond- und anderen Himmelsmythologen wenigstens insofern, als der Nachweis irgendwelcher Himmelsmotive in einem Mythus durchaus nicht die Identifikation des Helden, eines Ortes oder eines Vorgangs mit einem Himmelskörper oder seinen Bewegungen beweise, sondern lediglich das Vorhandensein assoziativer Elemente dartue Dadurch werde der irdische Vorgang eines Mythus oder eines Mythenmärchens, wie Wundt das ursprüngliche Zaubermärchen nennt, ebensowenig geändert, wie eine Gottheit durch einen solchen Zug zu einem bestimmten Gestirn gestempelt wird. Es dürfte wohl lohnen, diesem Gedanken nachzugehen.

Eine allgemein gültige Darstellung des religiösen Lebens will auch das Werk von Emile Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*[1] bieten, obwohl es sich nur mit dem Totemismus der Australier beschäftigt. Der Totemismus sei nicht, wie man allgemein glaubt, eine Erscheinung, die der Erklärung aus der magisch-religiösen Sphäre bedürftig ist, sondern bilde selbst den Ursprung für Zauberei und Religion. Der Ausgangspunkt für diese These sind die sozialen Kräfte, die jeder einzelne bei zeremoniellen Handlungen der ganzen Gruppe vermittels der allgemeinen Erregung in sich entfesselt fühle. Die religiöse Kraft, die er Mana nennt, sei nichts anderes als die kollektive anonyme Kraft des Clans, und diese sei nur unter der Gestalt des Totems vorstellbar. Man brauchte dafür einen Namen und ein Emblem und fand es in einem Tier oder in einer Pflanze, die in der Nachbarschaft des Versammlungsortes der Gruppe am häufigsten war, und zwar sei das Tier als das für diese Jäger und Fischer wesentlichste Element der ökonomischen Umwelt zuerst maßgebend gewesen und dann als sekundäres Element die Pflanze hinzugekommen. Wesentlicher noch als der Name seien die Embleme gewesen, in denen sich die Kraft

[1] Paris 1912. 647 Seiten 8°.

der Gesellschaft wie in einer Fahne symbolisierte, wie das Churinga, Nurtunja usw. Das soziale Mana sei in dem Totemvorfahren verkörpert, jeder einzelne fühle einen Teil dieser unpersönlichen Kraft, des Wesens des Totems in sich, es individualisiere sich in jedem einzelnen und gelange bei der Geburt in das einzelne Individuum, indem es von dem Totemvorfahren in die Mutter eingehe. Wirkliche und ideelle Objekte gingen da durcheinander, und so entstehe aus dem Begriff der Seele der Gesamtheit der individuelle Seelenbegriff, der logisch, aber nicht zeitlich auf das soziale Mana gefolgt sei, vielmehr mit diesem gleichzeitig bestehe. Aus dem Bewußtsein der sozialen Kraft, die sich im Totem verkörpert, folge auch die Zauberkraft der einzelnen, besonders auch des Blutes, das in den Zeremonien eine so große Rolle spielt, und des Haares. Die Geister und Götter entspringen dem Seelenbegriff. Sie seien die mythischen Vorfahren, wie z. B. die Alcheringa, die im Anfang der Zeiten auf Erden gelebt haben; andere entwickeln sich an den heiligen Plätzen, Quellen, Felsen, Bäumen usw., wo sie für den ganzen Clan Bedeutung gewinnen. Dazu kommen die bestimmten Ahnen als persönliche Beschützer jedes einzelnen. Über den Clan hinaus haben die Ahnen Bedeutung, die Kulturgüter gebracht und Gebräuche eingeführt haben, über deren Einhaltung sie Wache halten, und diese wiederum bilden den Übergang zu den bekannten höchsten Göttern, den Schöpfern der Welt.

Die Betrachtungsweise Durkheims ist nur daraus zu verstehen, daß ein verstandesgemäßer Anfang des religiösen Lebens nicht einwandfrei festzustellen ist. Daß die gemeinschaftliche Erregung das grundlegende Bewußtsein der übernatürlichen Kraft und schließlich der Gottheit hervorbringt, verschiebt nur das Problem, indem der auch sonst heute vielfach verfolgte Gedanke, daß die Gesellschaft besonders in den religiösen Untersuchungen an die Stelle des einzelnen zu treten hat, auf die Spitze getrieben ist. Meines Erachtens ist überhaupt mit

einer solchen Auffassung nur insoweit etwas gewonnen, als die Gruppe in bezug auf sich selbst, ihre Zusammengehörigkeit und Zusammenfassung zu einem einheitlichen Wesen bestimmte Anschauungen zeitigt, und auf dieser Grundlage kommt in erster Linie der Totemismus in Betracht. Der Fortschritt des Werkes beruht also darauf, daß der Totemismus nicht aus sonstigen religiösen Erscheinungen, sondern als *sui generis* erklärt wird. Daß er aber selbst zur Erklärung für alles übrige dienen soll, ist, wie gesagt, eine unverständliche Übertreibung der Gesellschaftsidee und schon aus dem Grunde nicht angängig, weil er durchaus nicht überall verbreitet ist. In Australien, das der Verfasser allein betrachtet, spielt er allerdings eine bedeutende Rolle. Weil nun aber der Verfasser die Verbindung des Totemismus mit den Anschauungen und Zeremonien der Australier im einzelnen verfolgt und eine geistvolle, genau durchdachte Darstellung der Entwicklung gibt, so wird man vieles daraus lernen können, auch wenn man mit der Idee des Ganzen nicht einverstanden ist. Und niemand wird sich dem Schwunge der Darstellung entziehen können, in der die Religion als Grundlage aller geistigen Errungenschaften der Menschheit hingestellt wird. Doch ist es hier nicht angebracht, auf diese tief philosophischen Betrachtungen einzugehen. Ebenso ist leider die eindringende und teilweise sehr treffende Kritik anderer Anschauungen vom Ursprung der Religion nicht möglich zu erörtern. Nur die scharfe Ablehnung der Tylorschen Theorie sei erwähnt. Man muß das Buch lesen, eine dürre Inhaltsangabe, wie sie hier vorgenommen ist, kann ihm nicht gerecht werden.

Es sind nur noch einige programmatische Skizzen bzw. Kritiken der Auffassung über primitive Religion kurz zu erwähnen. A. Titius hielt auf dem IV. Internationalen Religionskongreß in Leiden einen mit vielem Beifall aufgenommenen Vortrag 'Der Ursprung des Gottesglaubens', dessen Leitsätze in den Akten des Kongresses vorliegen.[1] Es müsse eine Stufe

[1] *Actes*, Leiden 1913 p. 64f.

der Prähistorie angenommen werden, wo der Gottesglaube noch nicht vorhanden war. Er sei nicht identisch mit der Annahme übermenschlicher Kräfte (Geister), sondern setze Handeln mit Beziehung auf das Subjekt und Verehrung durch dasselbe voraus, sei also von der Magie prinzipiell zu unterscheiden. Die Mannigfaltigkeit von Seelenkult und Götterkult weise auf eine ursprüngliche Divergenz hin. Trotz des Alters henotheistischer Tendenzen sei es unmöglich, sie zum religiösen Ausgangspunkt zu machen. — Die aufgestellten methodologischen Grundsätze mit ihrer Verbindung historischer, psychologischer und prinzipieller Erwägungen nebst evolutionistischer, den Idealismus nicht ausschließender Auffassung sind auch für den Ethnologen recht annehmbar. Auch die Magie als ein Teil des Gottesdienstes kam in dem Vortrag mehr zu ihrem Recht, als es die kurzen Leitsätze andeuten. Unklar bleibt nur die Stellung der Magie an sich, wo sie sich nicht mit der Religion vereinigt.

Sehr beachtenswert ist auch die einige Kernpunkte scharf heraushebende Abhandlung von E. W. Mayer, Zur Frage vom Ursprung der Religion[1], die ebenfalls wie die vorige die interessierte Meinung eines Theologen über den Wert der Religionsforschung auf dem Gebiet der Naturvölker enthält. Hierin ist besonders die Forderung fruchtbar, daß die Frage nach der ersten Religionsform und ihrer Entstehung zurückzustellen sei hinter der Frage nach den bleibenden Motiven der Religion überhaupt. Er ist daher in der Lage, den empirischen Erscheinungsformen der Religion ohne jede Voreingenommenheit und Erregung gegenübertreten zu können, denn der christliche Standpunkt ist mit Recht gewahrt, sobald in jedem Menschen die natürliche Anlage zu Religion und Sittlichkeit vorausgesetzt werden darf. Auf diese Weise vermag er sogar mit einer gewissen Vorliebe bei dem Präanimismus oder, wie er lieber sagt, dem Dynamismus zu verweilen, indem selbst die Anerkennung einer noch unpersönlichen Macht, von der man sich abhängig

[1] *Theologische Rundschau* XVI S. 1—12, 33—48.

fühlt, bereits als etwas Religionsartiges aufzufassen sei. Und wenn er hierin Maretts Betrachtungsweise eine gesunde nennt, so erscheint ihm sogar in Übereinstimmung mit meinem Standpunkt das reflektierende Bewußtsein gegenüber dem tierischen Triebleben als eine fundamentale Bedingung für das Aufkommen der Religion. Im übrigen bieten ihm aber auch die verschiedenen präanimistischen Anschauungen genug Anlaß zur Kritik, z. B. auch mit Recht das Zusammenwerfen von Manitu, Orenda, Mana, da sie sehr verschiedenartig seien. Infolge seines Standpunktes der bleibenden religiösen Werte ist ihm die Tylorsche Theorie, die eine ihrer Hauptwurzeln in den Nachtgesichten schlecht verdauender Wilden habe, sehr fragwürdig. Das ist um so bemerkenswerter, als der Animismus in theologischen und philologischen Kreisen vielfach so eingewurzelt ist, daß er auch in seinen unberechtigten Auswüchsen unausrottbar erscheint. Der Henotheismus Andrew Langs und des P. W. Schmidt, so sehr der Verfasser sich für die zugrunde liegenden Tatsachen interessiert und eine Erklärung dafür wünscht, ist ihm als natürlicher Anfang der Religion durch bloßen Kausalitäts- und Personifikationsdrang ebenfalls völlig unmöglich. Es weht in seinen Ausführungen überall ein frischer Wind, so daß man hier auf kurzem Raum in alle neueren Theorien der primitiven Religionswissenschaft prägnant eingeführt wird und durch allen Wirrwarr der Meinungen hindurch doch die einende Richtung erblickt.

Eine eingehende Darstellung und Kritik widmet Frédéric Bouvier den hauptsächlichsten religiösen Theorien in der Ethnologie in zwei Schriften *Animisme, préanimisme, religion* und *Religion et magie*[1], doch hat er es vermieden, eigene Anschauungen über die Ziele kundzugeben. Z. B. spricht er gegen den übertriebenen Geltungsbereich des Animismus in den Religionen, indem er besonders die Anschauungen Goblet d'Al-

[1] In den *Recherches de science religieuse, Bulletin d'histoire comparée des religions* Nr. 1, 1911 p. 62—104 und Bd. III p. 170—200.

viellas seinen Betrachtungen zugrunde legt. Die rein verstandesgemäße Aufeinanderfolge der Etappen des Animismus bezeichnet er als künstlich. Gegen Lévy-Bruhl macht er geltend, daß die Verstandesoperationen der 'Wilden' doch die gleichen sein müssen wie die unseren, da sie zur Bildung göttlicher Persönlichkeiten gelangt sind. Besondere Sympathien hat er für den präanimistischen Monotheismus von Andrew Lang und P. W. Schmidt. Namentlich zollt er auch der ganzen Methode des letzteren viel Anerkennung.

Als Ergänzung unserer Berichte sei noch auf Louis Henry Jordan *Comparative Religion, a Survey of its Recent Literature, Second Section 1906—1909*[1] hingewiesen, eine Besprechung von 25 Werken über vergleichende Religionswissenschaft, hauptsächlich von englischen Verfassern, unter denen sich auch manche zum Teil ethnologischen Inhalts befinden, z. B. Marett *The Threshold of Religion*; Dufourcq *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*; *Encyclopaedia of Religion and Ethics* ed. by James Hastings usw. Zum Schluß wird auf die Fortschritte hingewiesen, die die vergleichende Religionswissenschaft in der Zahl der Arbeiten und in der Anerkennung von seiten der Universitäten und der theologischen Kreise gefunden hat.

III. Einzelne Probleme

Gleich dem schon angeführten Buche von Durkheim beschäftigt sich eine ganze Anzahl von Schriften mit dem Totemismus, aber dieser wird nicht wie in jenem Buche als Urgrund aller Religion betrachtet, sondern als eine einzelne Erscheinung. Gegenüber den Erörterungen über den Ursprung und die Beurteilung des Totemismus, die in den übrigen Schriften enthalten sind, nimmt J. G. Frazers Werk *Totemism and Exogamy*[2] einen besonderen Platz ein, da der Verfasser sich vor-

[1] Edinburgh 1910. 72 Seiten 8°.

[2] *A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4. vol., XX und 579, VII und 640, VII und 583, 379 Seiten 8°. London 1910.

genommen hat, nichts Geringeres zu liefern als 'eine ausgedehnte Sammlung und eine genaue Klassifizierung der Tatsachen, um eine feste Grundlage für das induktive Studium des Primitiven zu liefern'. In der Tat wäre jede andere Betrachtungsweise des Werkes nicht am Platze. Das Studium des Totemismus hat nun eigentlich zu beginnen, sowohl in bezug auf historische Zusammenhänge der geographisch gruppierten Tatsachen als auch hinsichtlich der psychologischen Fragestellung im einzelnen. Es ist bisher immer nur der Totemismus als Ganzes berücksichtigt worden, indem jeder sein Verständnis aus den ihm gerade aufstoßenden Tatsachen schöpfte. Es zeigt daher das Streben Frazers nach Vertiefung im glänzendsten Lichte, daß er sich selbstlos dieser ungeheuren Arbeit unterzogen hat, wobei in der Beurteilung zu berücksichtigen ist, daß natürlich unmöglich ist, alle mit dem Totemismus in Beziehung stehenden Tatsachen, Ursachen wie Folgeerscheinungen, zu registrieren, aus dem einfachen Grunde, weil wir die Erscheinung noch nicht recht verstehen und noch nicht wissen, was alles dazu gehört. Vollends darf man nicht mehr als Hinweise auf totemistische Embleme und Zeremonien verlangen. Auch ist es ausgeschlossen, daß nun jede einzelne Quelle in dem Buche ihren Platz gefunden hat. Der Verfasser beschränkt sich nicht nur auf die besten Quellen, sondern wird auch manche gute Angabe übersehen haben, denn das liegt in der Zahl der Quellenschriften. Aber das, was an Material hier wirklich vorhanden ist, wird jedem erlauben, einen tiefen Einblick in die Tatsachen und einen Anhalt zu gewinnen, wo er weiter nachlesen muß, sei es, daß er eine besondere Fragestellung innerhalb des Totemismus verfolgen will, sei es, daß er bei Erforschung eines einzelnen Stammes Vergleichsreihen und Winke braucht, worauf er sein Augenmerk zu richten hat. Im Anfang des ersten Bandes ist zunächst die Abhandlung des Verfassers *Totemism* 1887 und zwei Aufsätze *The Origin of Totemism* 1899 und *The Beginnings of Religion and Totemism*

among the Australian Aborigines 1905 nochmals abgedruckt, wozu in Band IV ebenso wie für das Folgende Berichtigungen und Ergänzungen geliefert sind. Band I bringt weiter das australische Material, Band II die Tatsachen aus Neuguinea, Melanesien, Polynesien, Indonesien, Indien und die Spuren im übrigen Asien, sowie den afrikanischen Totemismus, Band III den amerikanischen und Band IV die Erörterungen mancher bisheriger Theorien und der eigenen Anschauungen nebst einem sehr ausführlichen Index und den schon erwähnten umfangreichen *Notes and Corrections.* Von den acht beigegebenen Karten enthält die eine eine Übersicht über die Verbreitung des Totemismus und sieben eine Darstellung der Verbreitung der einzelnen Stämme in den Hauptgegenden des Totemismus. Von einer Behandlung der Frage nach dem Totemismus im klassischen und orientalischen Altertum ist mit Recht abgesehen. Jeder Erörterung des Totemismus der Hauptstämme, die in streng ethnographischer Anordnung folgen, geht eine kurze Darstellung der Natur der Umgebung und der sozialen Verhältnisse voraus. Die Exogamie ist im wesentlichen nur insoweit behandelt, als sie zusammen mit dem Totemismus vorkommt.

Da wir sozusagen noch im Anfang der Diskussion über Totemismus und Exogamie stehen, dürfen wir uns auch nicht wundern, daß entsprechend den verschiedenen Auffassungen über ihren Ursprung auch die Erklärungen Frazers, so sorgfältig sie durchdacht sind, vielfachem Widerspruch begegnen werden. Der Nutzen seiner ausführlichen Erörterungen zum Verständnis des Ganzen liegt vielmehr darin, daß alle zur Beurteilung zunächst in Betracht kommenden Momente übersichtlich zu Schlußfolgerungen verwertet sind, so daß jeder Nachfolger in seinen Denkoperationen außerordentlich unterstützt wird. Frazer geht auch bei seiner neuesten Erklärung wie in seinen beiden früheren, die er jetzt verwirft, von einer einzelnen positiven Tatsache aus, indem er sie verallgemeinert

und daraus in strenger, das moderne Kausalitätsbedürfnis befriedigender Weise den Totemismus entwickelt. Dieses Mal ist es der Glaube bei zentralaustralischen Stämmen, daß in dem Augenblick, wo eine Frau sich schwanger fühlt, ein Geisterkind von den Vorfahren aus einem nahe befindlichen Naturobjekt in sie eingegangen ist, und da man weiß, an welchen Plätzen die bestimmten Totemvorfahren sich aufhalten, so wird dadurch jedesmal bestimmt, welchem Totem das Kind angehört. Geht nun, so folgert Frazer, bei noch primitiveren Zuständen, nicht der Totemvorfahr, sondern das Naturobjekt selbst in den Leib der Frau ein, so kann daraus unschwer der Totemismus entstehen. Einen solchen Vorgang hat nun Rivers auf den Banks-Inseln festgestellt. Zwar herrscht dort kein Totemismus, aber es besteht die Anschauung, daß Tier- oder Pflanzengeister in die Frau eingehen, und daß die nachher geborenen Kinder sich mit den betreffenden Objekten identisch fühlen. Diese Erklärung steht etwa auf derselben Stufe wie die Ableitung des Gruppentotemismus vom Individualtotemismus. In beiden Fällen besteht der Einwand, daß beim Gruppentotemismus stets, wenn wir von den genannten zentralaustralischen Stämmen absehen, das Totem vererbt wird. Ferner ist die unzulässige Verallgemeinerung sehr bedenklich, ganz abgesehen davon, daß die Methode, eine einzelne Tatsache in den Vordergrund zu schieben, heute nur ausnahmsweise gebilligt wird. Frazer glaubt zu seiner Theorie die gleichzeitige Annahme nötig zu haben, daß die Beihilfe des Vaters zur Konzeption nicht bekannt war, wie es zunächst irrtümlicherweise von zentralaustralischen Stämmen berichtet wurde. Tatsächlich ist das aber nicht erforderlich, da eine Beihilfe des Vaters sehr wohl neben dem gleichzeitigen Eindringen des Kindes von außen bestehen kann. Was nun die Exogamie anbetrifft, die der Verfasser als in keiner Beziehung zum Totemismus stehend ansieht, so huldigt er der Ansicht, daß sie in bewußter Absicht eingeführt ist, um zunächst die Heirat zwischen Geschwistern und zwischen Mutter

und Kindern unmöglich zu machen, während er anderseits zugesteht, daß ein Grund für die Vermeidung des Inzestes nicht festgestellt werden kann. Um die Einführung der Exogamie als Mittel gegen die Ehe zwischen den nächsten Verwandten verständlicher zu machen, nimmt der Verfasser vorhergehende Promiskuität an, wie er auch, namentlich wegen der klassifikatorischen Verwandtschaftsbezeichnungen, der Gruppenehe das Wort redet, die zunächst infolge der Exogamie entstanden sei. Doch gibt er zu, daß sowohl auf Promiskuität wie auf Gruppenehe nur aus einigen Überlebseln geschlossen werden kann. Auch ich halte die Vermeidung von Ehen nächster Verwandten für eine Hauptursache der Exogamie, aber ohne daß gewissermaßen ein gesetzlicher Akt stattfand oder Promiskuität vorherging und Gruppenehe folgte. Vielmehr trieb, wie in meinem Vortrag auf dem Leidener Religionskongreß 'Die religiöse Grundlage der Exogamie'[1] ausgeführt wurde, der Glaube an die Einheit zwischen Geschwistern und zwischen Eltern und Kindern die beiden Geschlechter voneinander und veranlaßte nicht nur die Vermeidung des Beischlafs, sondern auch das vielfach nachgewiesene völlige Fernhalten, die Vermeidung der Namensnennung usw., weil sonst bei der bestehenden engen magischen Verbindung der weibliche Einfluß jeden Erfolg des Mannes bei allen Unternehmungen unterbunden hätte.

Den schärfsten Ausdruck gewinnt die Opposition gegen die Deutung des Totemismus aus irgendeinem hervorstechenden Merkmal bei A. A. Goldenweiser *Totemism, an Analytical Study.*[2] Diese Arbeit geht überhaupt mit großem Skeptizismus an die Analyse des Komplexes von angeblich totemistischen Merkmalen, indem der Verfasser besonders die Verhältnisse auf den beiden Gebieten des ausgeprägtesten Totemismus, in Australien

---

[1] *Actes* p. 49—53. Vgl. die etwas näheren Ausführungen in meinem oben (S. 545) erwähnten Büchlein *Das geistige Leben des geschichtslosen Menschen.*

[2] *Journal of American Folklore* XXIII 1911 p. 179—293.

und an der nordwestamerikanischen Küste, genau miteinander vergleicht und nun keinesfalls geneigt ist, einen Ausgleich der sehr großen Unterschiede durch psychologische Voraussetzungen und entsprechende Hinzufügungen eintreten zu lassen, sondern schonungslos nur die Tatsachen sprechen läßt. So kommt er zu dem Ergebnis, daß keine besonderen Züge als unveränderte Charakteristika des Totemismus angesehen werden können, noch irgendein Kern vorhanden ist, an den sich alles übrige ansetzt oder ansetzen kann. Nicht die Elemente sind das Ausschlaggebende, aus denen sich der totemistische Komplex irgendeines Stammes zusammensetzt, sondern daß sich überhaupt Assoziationen zwischen sozialen Gruppen als Ganzes und zeremoniellen, ästhetischen und sonstigen Elementen finden. Das wichtigste Merkmal für diese Assoziation ist die Abstammung. Den Totemismus definiert er demnach, indem er den Ausdruck 'religiös' für die konstituierenden Elemente eliminiert und dafür *emotional* setzt, als die spezifische Sozialisierung emotionaler Werte. Die Ähnlichkeiten, die man bei den totemistischen Komplexen findet, betrachtet er als Konvergenzerscheinungen. Besondere Wichtigkeit auch für den Totemismus hat die Feststellung des historischen Zusammenhanges der sozialen Organisation, der Religion und der materiellen Kultur auf bestimmten Gebieten, den es z. B. in der Entwicklung der Stämme in Britisch Kolumbien nachzuweisen geglückt ist, und er vermutet überhaupt, daß die Ähnlichkeit und teilweise völlige Identität der sozialen Gliederung auf weiten Gebieten nur durch Ausbreitung von wenigen Zentren aus zu erklären ist.

Diesen im ganzen negativen kritischen Ergebnissen darf man wohl zustimmen. Man darf getrost die Bankerotterklärung der totemistischen Forschung, soweit Einzelerscheinungen als Grundlage des Ganzen gesucht werden, als gegeben annehmen, und muß nur zu verstehen suchen, weshalb die 'spezifische Sozialisierung emotionaler Werte' erfolgt ist. (Ob freilich diese Definitionsform, zu deren Verständnis viele Erläuterungen ge-

hören, treffend gewählt und nicht zu allgemein ist, sei dahingestellt.) So fragen wir uns nach wie vor, weshalb sich Clans den Namen einer Tiergruppe usw. zugelegt haben, weshalb sie die einzelnen Tiere der Gruppe als Verwandte betrachten u. dgl. m., nur daß wir mehr eine allgemeine Gedankenrichtung statt einer speziellen Einzelheit als Grundlage annehmen möchten. Das tut auch der kurze Aufsatz von R. Thurnwald, Die Denkart als Wurzel des Totemismus[1], worin im übrigen der Standpunkt Goldenweisers und seiner Vorgänger eingenommen wird. Der Verfasser nimmt besonders seine persönlichen Beobachtungen bei den Salomo-Insulanern zur Grundlage seiner psychologischen Betrachtungen und hat die Tendenz, unsere eigene Psyche bzw. die von Kindern, Geistesgehemmten usw. zum Verständnis heranzuziehen. So treffend und feinsinnig nun auch seine Bemerkungen über die Geistesbeschaffenheit der Primitiven im allgemeinen sind, so erscheinen sie doch bei der Anwendung auf die springenden Punkte der Abhandlung nicht befriedigend. So wird die Namengebung nach Totemobjekten dadurch erklärt, daß für eine typisch betrachtete Eigenschaft vereinfachend das ganze, diese Eigenschaft tragende Objekt eingesetzt werde: daher die Wölfe, die Haifische, die Känguruhs. Die Tabus setzen eine gewisse Ausschaltung der von unserer Wissensstufe abhängigen Bedingtheitskomplexe in unserem Denken voraus, wie sie bei Ungebildeten, bei Kindern und in den Mätzchen und Zwangsvorstellungen Geisteskranker zutage treten. So entstanden die gesetzmäßigen, zwingenden Verbote und Gebote.

Für Goldenweisers Auffassung sind derartige positive Ideen für die Entstehung des Totemismus freilich schon zu weitgehend. In einem weiteren Aufsatz *The Origin of Totemism*[2] erörtert er dementsprechend nicht, wie irgendeine totemistische

[1] *Korrespondenzbl. d. Dtsch. Ges. f. Anthr., Ethn. u. Urg.* XLII 1911 S. 173—179, 4°.

[2] *American Anthropologist* vol. XIV 1912 p. 600—607.

Anschauung entstand, sondern nur, wie eins der totemistischen Elemente, ein Tiername, ein Ursprungsmythus usw., allmählich sozialisiert und dadurch totemistisch wurde, daß es bei vielen Clans Eingang fand. So gilt ihm die gewissermaßen mechanische Durchdringung des sozialen Organismus durch ein solches Element alles, die Idee selbst wenig. Mit diesem 'Sozialisieren' wird aber recht wenig erklärt. Geht man darauf aus, den Totemismus als die Sozialisierung unscheinbarer Anfänge in ein Nichts aufzulösen, wie Goldenweiser es tut, so schiebt man die psychologischen Fragen nur weiter zurück.

Eine Diskussion der zahlreichen Meinungen über den Totemismus eröffnet auch Luis Maria Torres in der Arbeit *El Totemismo, su origen, significado, efectos y supervivencias*[1], in der er sich besonders an Frazers Werk anschließt und namentlich auch auf südamerikanische Verhältnisse und archäologische Funde im südlichen Südamerika eingeht.

Mit Befriedigung können wir begrüßen, daß nun auch eine deutsche Übersetzung des im vorigen Bericht (Archiv XIII, S. 444ff.) angezeigten schwedisch geschriebenen Buches über den Totemismus von Edgar Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente[2], erschienen ist.

Von wahrhaft unermüdlicher Schaffenskraft hat sich J. G. Frazer wiederum in einem neuen Werk *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* gezeigt, wovon Band I *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Island, New Guinea and Melanesia* soeben erschienen ist.[3] Es ist aus Vorlesungen erwachsen, die der Verfasser im Winter 1911 und 1912 an der Universität St. Andrews hielt, und enthält eine so systematische und gründliche Sammlung des Ma-

[1] *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, Tomo XX 1911 p. 485—553.

[2] Übersetzt von Hans Sperber. *Religionswissenschaftliche Bibliothek*, herausgeg. von W. Streitberg und R. Wünsch, Heidelberg 1912. VII und 141 Seiten.

[3] London 1913. XXI und 495 Seiten 8°.

terials, wie wir sie von Frazer auch sonst gewohnt sind. Begräbnisgebräuche, Zeremonien, Anschauungen, Mythen — alles ist hier mit steter Rücksicht auf Erklärungen und Entwicklungen zusammengetragen, um den tiefen und weitreichenden Einfluß des Glaubens an Unsterblichkeit und der Verehrung der Toten auf das menschliche Leben klarzulegen, der nach des Verfassers Meinung wahrscheinlich größer ist als der Einfluß irgendeiner der vielen Formen natürlicher Religion. Es ist ein Quellenwerk ersten Ranges, das hier jedoch nur vorläufig angekündigt werden kann, weil sich erst im weiteren Verlauf der Darstellung die volle Tragweite und die Gestaltung als Ganzes ergeben wird.

Die Promotionsarbeit von Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong *De waardeeringsonderscheiding van 'levend' en 'levenloos' in het Indogermaansch vergeleken met hetzelfde verschijnsel in enkele Algonkin-talen. Ethno-psychologische Studie*[1] beschäftigt sich mit dem wichtigen, bisher nie ernstlich in Angriff genommenen Problem, was es mit der Unterscheidung der Wortklassen auf sich hat, die in manchen Sprachen bestehen und gemeinhin mit 'lebend' und 'ohne Leben' oder auch mit 'beseelt' und 'unbeseelt' bezeichnet werden. Zugrunde gelegt werden die indogermanischen und drei Algonkin-Dialekte, das Ojibwe, Cree und Blackfoot. Da der Verfasser in beiden Sprachgruppen gut zuhause ist — von den Ojibwe und Blackfoot hat er selbst an Ort und Stelle in mustergültiger Weise Texte aufgenommen —, so haben wir eine systematische und nach allen Richtungen gut durchgearbeitete Behandlung des Themas vor uns, und auch die erklärende Hypothese, auf die die Arbeit hinauskommt, dürfte alle Beachtung verdienen, soweit eine Lösung zurzeit überhaupt möglich ist. Zunächst wird im Indogermanischen als Kennzeichen des Unterschiedes von 'lebend' und 'ohne Leben' das Zusammenfallen von transitiv-aktiv und intransitiv-passiv mit der Unterscheidung des

[1] Leiden 1913. 224 Seiten 8°.

grammatischen Geschlechts bzw. des Geschlechtslosen als besonders wichtig festgestellt und dadurch ein wichtiger Hinweis auf die Entstehung gewonnen. Sodann folgt die Aufstellung der entsprechenden Wortgruppen, um sie mit den Gruppen aus den Algonkinsprachen vergleichen zu können, wo die grammatische Teilung aller Substantiva in solche mit und ohne Leben viel offenkundiger ist. Der Verfasser hat sich auch redliche Mühe gegeben, sich für seine Erklärungszwecke in die mannigfachen Theorien über Seele, Persönlichkeit, Zauberkraft, Mana usw. zu vertiefen, und hat die verschiedenen Auffassungen recht objektiv dargestellt. Er vermag aber eine bestimmte Stellung zu ihnen nicht einzunehmen und hält sie als Grundlage für ein Verständnis der Wortkategorien des Lebenden und Unbelebten für ungeeignet, da sich zu viel Widersprüche ergeben würden. Vielmehr glaubt er, die indogermanische Unterscheidung des Transitiv-Aktiven und des Intransitiv-Passiven auch auf die genannten amerikanischen Sprachen ausdehnen zu können, weil trotz aller Verschiedenheiten der Wortgruppen einige darauf hinzielende Übereinstimmungen zu finden sind. So gehören fast alle Glieder der Menschen-Tiergruppe in Klasse I, ebenso die meisten Baum- und Pflanzennamen, während die Früchte in die Klasse II fallen. Baum gehört zu I, Holz zu II, rohe, unbearbeitete Haut zu I (wobei das Aktive in dem Gebrauch zu Zeremonialtänzen, Medizinen usw. liegen soll), bearbeitete zu II u. dgl. m., wobei der Verfasser sich in den einzelnen Fällen bemüht, seine Theorie verständlich zu machen.

Von dem Buche Th. W. Danzels, Die Anfänge der Schrift[1], sei nur das Kapitel über die magischen Symbole S. 66—90 erwähnt und der Grundgedanke für die Entstehung der Schrift. Danzel unterscheidet spielmäßiges Zeichnen und solches, das nicht aus bloßer Lust hervorgegangen ist, wozu auch das religiöse Zeichnen gehört. Das Bild erhält nach ihm durch asso-

[1] *Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte* Heft 21 X und 219 Seiten 8° nebst 40 Tafeln.

ziative Vorstellungen eine magische Bedeutung, indem entsprechend den Auffassungen Vierkandts im Globus, Bd. 92 (vgl. Archiv XIII. S. 433ff.) erst Affektwirkungen, später Fernwirkungen auftreten, während die Seelenvorstellungen erst später damit verknüpft werden. Die Bilderschrift entsteht nun auf dem Umweg über die religiösen Symbole, die allmählich einen festen Wert erhalten, als mnemotechnisches Hilfsmittel. Verworfen wird dagegen die Entstehung der Bilderschrift aus der beschreibenden Zeichnung, da diese einen zu großen Affektwert in sich besitze, um als zweckmäßiges Mittel zur Mitteilung verwandt zu werden. Die Arbeit wird durch die sorgfältige Gruppierung der zahlreichen Belege wichtig und ruht auf ethnologischer Grundlage. Man kann der Beweisführung die Berechtigung nicht absprechen und darf die Arbeit als Ausgang für weitere Forschungen empfehlen.

'Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker' behandelt F. Karsch-Haack.[1] Es ist darin mit großer Sorgfalt möglichst alles Material über Neger, Australier, Melanesier, Polynesier, Mikronesier, die arktischen Völker und Indianer zusammengetragen, während die übrigen Völker der Erde, meist Halbkultur- und Kulturvölker, in vier weiteren Bänden behandelt werden sollen. Bezüglich der Gliederung der Völker dieses Bandes ist zu bemerken, daß die Zusammenstellung der negerartigen Völker: Austronesier, Melanesier (wozu auch z. B. die Singhalesen gerechnet sind) und der afrikanischen Neger sehr gewagt ist. Im wesentlichen hat der Verfasser nur im Auge, die Verbreitung über die Erde festzustellen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß der Trieb zur gleichgeschlechtlichen Liebe ein natürliches Vorkommnis sei und sich ebensowenig erklären lasse als die andersgeschlechtliche Liebe. Dagegen lagen ihm die einzelnen Probleme, nämlich in welcher Weise sich die besondere Ausbildung der Erscheinung an manchen Orten erklären lasse und inwieweit dabei die religiöse und

[1] München 1911. XVI und 666 Seiten 8°.

zauberische Auffassung beteiligt ist, fern. Auch für die moralischen und sonstigen Folgen wäre die Ethnologie sehr interessiert. Aber daß diese Dinge nicht verfolgt worden sind, ist dem Verfasser um so weniger zur Last zu legen, als das Material gerade nach dieser Richtung hin sehr lückenhaft und spröde ist. Es genügt daher zu betonen, daß dieses Werk, ebenso wie früher die Abhandlungen des Verfassers 'Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern' im III. Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 1901, S. 72—201 und 'Das gleichgeschlechtliche Leben der Kulturvölker' — worin nur die Ostasiaten untersucht werden — das einzige ist, in dem man über die wichtigen Fragen ausführliches Material nebst genauen Quellenangaben finden kann. Wir sind freilich nicht mehr so befangen, daß wir dieses Thema, weil es sich um 'Perversitäten' handele, um jeden Preis meiden, aber doch muß man auch heute noch den Mut des Verfassers anerkennen und wir wünschen ihm sehr, daß er das ganze geplante Werk vollenden und die Genugtuung haben möge, andere Forscher die hier fehlende Durchdringung der mannigfachen Erscheinungen und Probleme der gleichgeschlechtlichen Liebe anbahnen zu sehen, was sowohl am Schreibtisch wie bei den Naturvölkern selbst geschehen muß.

Gleich den homosexuellen Erscheinungen gelangen auch die gewöhnlichen geschlechtlichen Vorgänge vielfach in Beziehung zum religiösen Leben, weshalb hier auch auf das Werk von Iwan Bloch, Die Prostitution, Band I[1] aufmerksam gemacht sei, das diese Seite des Sexuallebens S. 67ff. schildert. Freilich liegt der Absicht des Buches, das den Ursprung der modernen Prostitution von den ältesten Zeiten und von dem angeblichen ungebundenen Geschlechtsverkehr der Naturvölker an schildern will, eine eingehende Darlegung der zeremoniellen und zauberischen Wurzeln der einzelnen Kulte fern, aber wir

[1] *Handbuch der gesamten Sexualwissenschaft in Einzeldarstellungen* I, Berlin 1912, XXXVI und 870 Seiten 8°.

finden ein buntes Durcheinander von Beispielen namentlich der religiösen Prostitution. Das Verständnis dafür wird dadurch beeinträchtigt, daß vieles, den Auffassungen älterer Forscher entsprechend, auf ursprüngliche Promiskuität und Gruppenehe zurückgeführt wird, während heute nur noch sehr wenige derartige Verhältnisse in der Urzeit annehmen. Gerade die vielgerühmte Natürlichkeit der Naturvölker in sexueller Beziehung ist seit den neueren Untersuchungen immer mehr der Überzeugung von der Gebundenheit durch mannigfache Vorschriften meist auf Grund magischer Ideen gewichen, und so wäre es für ein tieferes Eindringen notwendig, das Verhältnis der Prostitution zu den Regeln der Ehe, z. B. der Exogamie, festzustellen. Während sich der Verfasser sonst bemüht, überall die Originalbelege beizubringen, sind für diesen Abschnitt als Quellen zu sehr sekundäre Arbeiten benutzt, unter denen besonders F. v. Reitzensteins populäre Büchlein unliebsam auffallen. Als Ganzes zeichnet sich das Werk durch sympathische Behandlung des heiklen Themas, eingehende Untersuchung der klassischen Zeit und des Mittelalters und durch großzügige Auffassung des Sexualproblems überhaupt aus, die der Verfasser für die sozialen Bedürfnisse der Gegenwart fruchtbar machen will. Seine sehr anfechtbare Theorie geht dahin, daß das Ausleben der Naturvölker in geschlechtlicher Beziehung durch Promiskuität, Gruppenehe usw. bei den Kulturvölkern unterbunden wurde, daß der Wertbegriff der ehrbaren Frau in der klassischen Welt die Prostitution vollends ausbildete, und daß wir die Erben jener Auffassung der Frau sind, die deshalb für unsere Zeit eine Änderung erfahren muß.

Nachdem 1882 H. Ploß, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker in zweiter Auflage erschienen war, hat nun endlich eine Neubearbeitung dieses gerade auch für religionswissenschaftliche Forschungen wichtigen Themas durch B. Renz[1]

[1] 2 Bde., IV und 608, bzw. 927 Seiten 8° mit 230 bzw. 274 Abbildungen. Leipzig 1911.

stattgefunden, in der das völkerkundliche Material entsprechend der regen ethnologischen Forschertätigkeit der letzten Jahrzehnte ganz bedeutend vermehrt und die Gruppierung entsprechend erweitert und umgestaltet ist. Es tritt damit würdig an die Seite des alle paar Jahre in neuer Auflage erscheinenden Ploß-Bartels, Das Weib, in dem allerdings auch schon das Mädchen von der Geburt an behandelt worden ist. Das Ganze ist in 60 Kapitel nach Stoffen gegliedert, von dem Wunsche nach Kindern, der Schwangerschaft usw. an bis zu den Pubertätsfesten und der Verheiratung. Innerhalb der Kapitel ist meist die geographische Anordnung gewahrt, und ein Überblick über das Ganze schließt jedes einzelne Kapitel. Alle Angaben sind durch genaue Quellenbezeichnung belegt.

Mythologie

Von den Büchern über allgemeine Mythologie ist besonders Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen[1], zu erwähnen, das eine besonnene Aussprache über alle mythenbildenden Elemente auf Grund einer sehr guten Kenntnis des Materials nicht nur aus dem engeren ethnologischen Gebiet, sondern auch aus dem der Kulturvölker bringt. Wir dürfen das Buch um so mehr dem Nachdenken der philologischen Spezialisten empfehlen, als es in der Tat ausgeschlossen erscheint, daß mythologische Studien auf engem geographischen Gebiet ohne Befruchtung von seiten der vergleichenden Mythenforschung zu befriedigenden Ergebnissen führen. Freilich hat der Verfasser einen entschiedenen Standpunkt, indem er in jedem Mythus oder Märchen den Naturkern zu finden sucht und den himmlischen Erscheinungen, namentlich auch dem Monde, eine große Bedeutung darin beimißt; aber einmal betrachtet er die Aufgabe des Verstehens nicht dadurch als erfüllt, daß in einer Erzählung eine zusammenhanglose Reihe von Naturmotiven aneinandergereiht ist, und

[1] VIII und 288 Seiten 8°. Leipzig 1910.

anderseits verfolgt er auch die irdischen Erscheinungen sowie die individuellen und sozialen Verhältnisse, an die sich wunderbare Erzeugnisse der Phantasie, namentlich auch magische Gedankengänge, anknüpfen können. Nur ist naturgemäß entsprechend der emsigen Arbeit der Mythenerklärer das erstere Gebiet viel reicher mit Belegen bedacht, während das andere nur summarisch behandelt wird. Wer also nicht gerade auf dem Standpunkt steht, daß es zum Verständnis der Mythen der Schicksale von himmlischen Naturerscheinungen nicht bedarf, und nicht alle Motive für Erfindungen der in Anlehnung an gewöhnliche menschliche Verhältnisse schaffenden Phantasie hält, der wird bei dem Buche auf seine Rechnung kommen. Man darf es am besten als eine Art Nachschlagebuch betrachten, in dem man Anregungen zum Nachdenken erhält, an welche Naturerscheinungen sich die Phantasie bei bestimmten Motiven angelehnt hat. Es schadet nichts, wenn man hierin nicht immer mit dem Verfasser übereinstimmt. Ich glaube z. B. nicht, daß Tarnkappe, Zerstückelung und Wiedererstehung, Hautabziehen, Durchbrechen der mütterlichen Seite bei der Geburt und ähnliches durchaus immer auf den Mond zurückzuführen ist. Wie mich ein Huicholindianer fragte, ob auch die mexikanischen Frauen menstruieren, und ein anderer mir erzählte, daß es noch vor kurzem in einem nahen Dorfe Menschen ohne Anus gegeben habe, so gibt es für die Phantasie der Naturvölker kaum eine durch die Erfahrung gezogene feste Schranke. Daher kommt es für die Erklärung, was das Motiv bedeutet, ganz auf den Zusammenhang an, und man tut gut, sich nicht schematisch auf Motive festzulegen, zumal die psychologische Untersuchung noch in den ersten Anfängen steckt. Um Mythen zu verstehen, ist meines Erachtens ganz besonders die Erforschung von Religion und Zauberei notwendig, und da man hierin noch nicht weit fortgeschritten ist, so kann auch die hier gebotene Unterlage: Personifikation der Naturerscheinungen, Seelenglaube, worauf die Zauberei beruhe, usw. nur unzureichend sein, na-

mentlich da der Verfasser tiefere psychologische Vorstellungen, wie den sog. Präanimismus, auf eine Stufe mit der Theorie des sprach- oder feuerlosen Menschen stellt. Wie man diese nicht beobachten könne, so müsse auch der Präanimismus aus der Betrachtung heraus. Daß der Animismus zwar bequem, aber unzureichend zur Erklärung der religiös-magischen Tatsachen ist, daran zweifeln heute nur noch sehr wenige Ethnologen, mag man ergänzende Theorien Präanimismus oder sonstwie nennen.

Entsprechend seiner Auffassung, daß gerade die gleichen himmlischen Motive an verschiedenen Stellen entstehen können, steht der Verfasser im Gegensatz zu den Verfechtern jeder schrankenlosen historischen Ordnung, die Schichtungen und Kulturwellen feststellen will, wie es für die geschichtliche Zeit europäischer Kulturvölker möglich ist. Anderseits gehört er selbst zu denen, die jedem positiven Nachweis von Mythenwanderung durch die Aufeinanderfolge gleicher Motive die Bahn freigeben. Das ist gegenwärtig der richtige Standpunkt, da eingehende Untersuchungen noch fehlen. Aber auch diesem Mangel wird nun dank dem Interesse an den Mythenstoffen abgeholfen, und zwar ist gleich der erste Versuch ein umfassendes, großzügiges Werk geworden, das ein gewaltiges Stoffmaterial, wenn auch natürlich durchaus nicht alles überhaupt vorhandene Material, in sehr ansprechender Weise meistert. Es ist das Werk von Oskar Dähnhardt, Natursagen, von dem jetzt in Band III und IV Die Tiersagen[1] herausgegeben worden sind, letzterer Band im Verein mit A. v. Löwis of Menar. Jeder Ethnologe wird es den Verfassern Dank wissen, daß man jetzt ohne Mühe etwaige Parallelen zur Hand hat und namentlich in die Lage versetzt wird, mit ziemlicher Sicherheit autochthones Gut von dem sehr bedeutenden Material zu sondern, das erst durch das Vordringen der Europäer über den Erdball verbreitet ist. So hat man neuerdings in

[1] XVI und 558 bzw. IX und 322 Seiten 8°, 1910 und 1912.

dem spanischen Nord- und Mittelamerika eine Menge Tiermärchen in spanischer Sprache aufgezeichnet, die sicherlich durch die Spanier herübergebracht sind und die man ebenso in den Idiomen der Indianer sammeln kann. Ich werde darauf noch in dem amerikanischen Religionsbericht näher eingehen. Deshalb ist gerade Teil II der Tiersagen äußerst interessant, da dort die Verfasser bemüht sind, die Wanderungen griechischer, indischer und nord- sowie mitteleuropäischer Tiererzählungen festzustellen. Für Teil I, der das Gros der Tiersagen enthält, ist die Zurückhaltung Dähnhardts gegenüber Wanderungshypothesen, aber vielleicht noch mehr gegenüber der Feststellung bloßer unabhängiger Analogien bemerkenswert. Er hat durchaus recht, daß Wanderungen leichter zu beweisen sind als unabhängige Entstehung. Bei letzterer werden wir immer nur von einer Überzeugung und davon sprechen können, daß das Gegenteil nicht bewiesen ist. So verwerflich und leichtsinnig es demnach ist, mit Gewalt überall unbewiesene Wanderungen vorzubringen, so notwendig ist es, zunächst durch methodische Untersuchung der Wanderungsfrage nachzugehen und schließlich zu sehen, was übrig bleibt. Exakte übersichtliche Sammlung des Mythenmaterials durch eine Vereinigung von vielen Forschern ist daher das nächstliegende und nicht zu umgehende Ziel der Mythenforschung, wenn man überhaupt weiterkommen will.

Es sei noch die kleine Mythensammlung von Georg Gerland, Der Mythus von der Sintflut[1], erwähnt, die, schon vor längerer Zeit zu Kollegzwecken entstanden, eine Vollständigkeit nicht erzielen will und die neueren Veröffentlichungen nicht mehr berücksichtigt. Wir freuen uns, den von alter Zeit her auf ethnologischem Gebiet hochgeschätzten Verfasser wieder zu vernehmen. Seine Auffassung der Tatsachen als Himmelsmythus, und zwar mit dem Nachthimmel als Wasser und dem Monde als Fahrzeug, entspricht in der Tat vielen Darstellungen

[1] 124 Seiten 8°, 1912.

des Stoffes, und er ist wohl im Rechte, den Ursprung der Mythen von bloßen Flutkatastrophen her ganz beiseite zu schieben. Nicht verständlich ist dagegen die Erklärung der Sündhaftigkeit der Menschen, die deshalb vernichtet werden müssen. Der Verfasser leitet sie von dem Tabubegriff ab, der in der Zwangsvorstellung des Himmels als übermächtiger, die Menschen bald segnender, bald strafender Einheit wurzele. Wenn der Verfasser mit seinen weiteren Ausführungen darüber im wesentlichen nur sagen will, daß alles Ungemach als eine persönliche Einwirkung von außen her aufgefaßt und daß schon das bloße Gefühl des Ungemachs demgemäß als Strafe angesehen wurde, so mag er recht haben. Doch fürchte ich, die Schattierung seiner kurzgefaßten Meinung nicht völlig verstanden zu haben. Man hätte überhaupt ein näheres Eingehen auf die psychologische und religiöse Seite gewünscht, da seine Ausführungen, namentlich seine Auffassungen von großen Natureinheiten als Persönlichkeiten, vielversprechend sind.

---

6 Religionen der Naturvölker Indonesiens

Von **H. H. Juynboll** in Leiden

Celebes. In der ausgezeichneten Monographie von Adriani und Kruyt, De Bareë-sprekende Toradja's van Midden-Celebes (Band 1 und 2, Batavia 1912) wird natürlich die Religion der Toradjas sehr ausführlich besprochen. Zumal im 10. Kapitel des ersten Bandes (S. 245ff.) werden die geistlichen und religiösen Begriffe erörtert. Der Mensch ist von Kombengi, dessen Name von *wengi* (Nacht) abgeleitet ist, geschaffen. Der Mythus vom Paradiese und der Sintflut kommt auch hier vor. Die Toradjas unterscheiden die *tanoana* (Seele im lebenden Körper) von der *angga* (Seele nach dem Tode). Das Wort *tanoana* bedeutet eigentlich *homunculus* und dann weiter auch 'Seelenstoff', der sich in allen Körperteilen befindet. Ein anderes Wort zur Bezeichnung von Seelenstoff ist *wajo* oder *limbajo* (etymologisch 'Spiegelbild, Schatten', wie mal. *bajang*, jav. *wajang*). Wenn der Seelenstoff den Körper verläßt, geschieht dies meistens durch den Scheitel und durch die Gelenke, aber wenn man niest, kann der Seelenstoff auch durch die Nase hinausgehen. Außerhalb des Körpers nimmt der Seelenstoff die Gestalt eines Homunculus oder eine Tiergestalt (Schmetterling, Regenwurm, Schlange, Fliege oder Maus) an. Schreck und starkes Verlangen können die Trennung des Seelenstoffs vom Körper veranlassen. Man betrachtet Träume von fernen Orten als einen Beweis, daß der Seelenstoff den Körper verlassen kann. Derartige Träume kann man verursachen, indem man an einer von einem Geist bewohnten Stelle sich schlafen legt. Dies heißt im Bareë *mobaratapa*, von mal. *bĕrtapa* (Wurzel *tapas* 'Askese' im Sanskrit) abgeleitet mit dem Präfix *mo-*.

Die Leute, deren Seelenstoff den Körper verläßt mit dem Zweck, sich von dem Seelenstoff anderer Menschen zu nähren,

werden *tau mepongko* genannt. Sie können dabei die Gestalt eines Hirsches, eines Schweines, eines Krokodils, eines Affen, eines Büffels oder einer Katze annehmen. Wie bei vielen anderen Indonesiern herrscht auch bei den Toradjas der Glauben, daß es Hexen gibt, die ihren Kopf und ihre Eingeweide vom Körper trennen können, um des Nachts den Schlafenden das Blut auszusaugen. Diese *tau mebutu* (abgeleitet von *butu* gleich mal. *putus* 'abgebrochen') entsprechen also den *pĕnanggalan* (Vampyren) der Malayen.

Der Seelenstoff des Menschen kann sich in allerlei Tiergestalten zeigen, z. B. von Affen, Büffeln, Krokodilen, Hauseidechsen und Vögeln. Zu den Pflanzen, die Seelenstoff enthalten, gehören der Reis, die Dracaena terminalis, die Pinangnuß, die Zuckerpalme (Arenga saccharifera), die Kokos- und die Sagopalme (Metroxylon).

Nach den Toradjas haben Vater Himmel (*I Lai*) und Mutter Erde (*I Ndara*) die Menschen aus Stein geschaffen. Puë di Songi (der Herr im kleinen Zimmer) teilt der Priesterin mit, wo der verlorene Seelenstoff geblieben ist. Ngkai mantande songka (der Großvater, der die Befehle empfängt) sitzt in einem Hause, wo die Seelen der Menschen an Schnüren hängen. Puu mPalaburu (Herr Kneter) setzt die Schöpfung von Lai und Ndara fort und ist als der Gott der Sonne und des Himmels zu betrachten. Regentropfen sind Tränen der Götter. Früher verkehrten die Menschen mit den Göttern an einer Liane entlang kletternd, die später zerhackt wurde. Zu den niedrigeren Göttern gehören die Wurake, die zwischen den Göttern und der Erde wohnen und die Schutzgeister der Menschen sind, wie die Sangiang bei den Dajak, ferner die Meergeister, die nur Fisch essen, die Berggeister, die Flußgeister (*imbu*), die Waldgeister (*bela*) und die Erdgeister. Den Göttern und Geistern wird *sirih-pinang*, Kalk, Tabak, gelber Reis, Eier und Leber auf Opfertischen geopfert. Vögel betrachtet man als Abgesandte der Götter, zumal die Eule (*poa*), deren Geschrei Glück oder

Unglück prophezeit. Die Verehrung der Seelen der Verstorbenen ist sehr populär; dagegen kommt Verehrung von Leichen wenig vor. Die Anitu genannten Geister im Dorftempel sind die Seelen von Menschen, die im Kriege getötet sind. Diese Dorftempel (*lobo*) werden ausführlich beschrieben und abgebildet (S. 285). Sie sind mit Krokodilen (Symbolen der Tapferkeit) und Genitalien (Symbolen der Fruchtbarkeit) verziert. Das Tempelfest (*montjojo*) hatte den Zweck, alle Bewohner des Dorfes zu Kopfjägern zu machen: Frauen und Kinder hacken mit Schwertern aus Bambus in ein Stück Menschenschädel. Später werden diese Schwerter in das Dach des Tempels gesteckt (*rasojowi*), daher der Name des Festes *montjojo* (vom Stamm *sojo*, d. i. jav. *sĕrĕp* 'einstecken').

Im 12. Kapitel (S. 361 ff.) werden die Priesterinnen und ihre Wirksamkeiten ausführlich besprochen. Bei dem *mowurake* der Bareë-Toradjas verläßt der Seelenstoff (*tanoana*) der Priesterin den Körper, um bei den Geistern Hilfe zu suchen; bei dem *mobalia* der Parigier, Paluesen und Berg-Toradja's aber fährt ein Geist in den Körper der Priesterin. Nur selten treten Männer als Priesterinnen auf. Sie heißen *bajasa* (Betrüger) und ähneln den *basir* der Olo Ngadju von Südborneo. Man wird Lehrling einer Priesterin, indem man sie stets bei ihrer Wirksamkeit begleitet. Der Lohn der Priesterinnen besteht meistens in einem Stück Kattun, einem Hackmesser, einem Stück Baumrinde (*fuja*) und dem Opfer für die helfenden Geister. Die Priesterinnen bitten den *wurake* (einen der Geister zwischen Erde und Himmel), sie nach dem Himmel zu führen. Das *momparilangka* ('an die erhabene Stelle setzen') hat den Zweck, die Seelen aller Frauen und Mädchen nach dem Himmel zu senden. Bei diesem Fest sind sie in weiße Baumrinde gekleidet. Der Tanz (*motaro*) bei dieser Gelegenheit ist als ein Streit mit den Geistern aufzufassen. Während dreier Nächte müssen die Mädchen innerhalb des Vorhangs (*langka*) bleiben. Am zweiten Tage des Festes geschieht das *molonto ali* (Springen über Matten). Das

Ausbreiten eines Kleides über die Mädchen und das Schlagen mit Dracaena terminalis-Blättern auf ihren Kopf (*mowurake mooko lipa*) hat den Zweck, die Mädchen zu den *wurake*-Geistern zu bringen, damit dieselben ihnen bei dem Aufbau ihrer Häuser helfen. In der zweiten Nacht des Festes stampfen die Mädchen mit Dracaena-Zweigen auf den Boden, angeblich um die Dörfer der Geister (*dimalele*) zu überfallen und Köpfe zu erbeuten. Am letzten Tage geschieht das Reinigen der Mädchen und das Zurückbringen des Seelenstoffs in ihren Körper. — Eine kranke Frau soll zuerst die Wirksamkeit der Priesterinnen von den himmlischen Geistern gelernt haben. Die Priesterin wird gerufen, um den Seelenstoff der Menschen oder des Reises zurückzuführen, und um die *wurake*-Geister anzurufen für Gewährung von Regen oder Trockenheit. Sie geht mit dem *wurake*-Geist auf dem Regenbogen nach dem Hause von Puë di Songi, um den Seelenstoff des Kranken zurückzuerbitten. Indem sie mit Dracaenablättern auf den Kopf des Patienten schlägt, verursacht sie, daß der Seelenstoff in denselben zurückkehrt. Um den *wurake*-Geist zurückzubringen, wirft sie einen Büschel lebenskräftiger Pflanzen nach oben (*mantende rare*), oder sie beschließt die Zeremonie mit einer *mowurake mpompalakana* (Rezitation des Abschiednehmens) genannten Rezitation. Bei jedem Todesfall muß die Priesterin den Seelenstoff der noch Lebenden, den die Seele des Toten mitgenommen hat, aus dem Seelenland unter der Erde zurückholen. (Bisweilen ruft man auch bei einem Opfermahl den Baum- oder Höhlengeist [*bela*] an, um den entführten Seelenstoff zurückzuerhalten. Dies heißt *mompatirani*.) In schlimmen Fällen verfertigt die Priesterin eine Puppe als Stellvertreterin des Kranken. Der Kranke wird an einen Opfertisch gestellt, während er eine Rotanschnur festhält, die später nach der Litanei durchgehauen wird. Die Puppe wird dem Baumgeist statt des Seelenstoffes des Kranken angeboten. Dies heißt *mowurake ri tana* (auf dem Boden). Wenn man meint, daß der Obergott Puu mPalaburu den Baumgeist

geschickt hat, um den Menschen krank zu machen, wird eine, *mowase* genannte, weitschweifige Zeremonie gefeiert. Hierbei fungieren verschiedene Priesterinnen, und es wird ein Geisterhaus verfertigt. Die Zeremonie ist so genannt nach dem Blute (*wahe* im Napuschen Dialekt) der Opfertiere, mit dem die Priesterin den Kranken und andere Anwesende bestreicht. Wenn man keine Opfertiere hat, wird ein Gelübde abgelegt (*ratanga*), bei dem man Puu mPalaburu verspricht, später das Opfer zu bringen. Wenn die Seelen der verstorbenen Helden (*anitu*) jemand krank gemacht haben, schwingt die Priesterin einen Schild und ein Schwert siebenmal über den Kranken, bevor sie ihre Litanei rezitiert. Wenn aber die Geister der Schmiedekunst (*majasa*) die Ursache der Krankheit sind, wird ein die Schmiede darstellendes Miniaturhaus siebenmal über dem Kranken hin und her bewegt. Wenn die Geister im Reisfelde jemand krank gemacht haben, verfertigt die Priesterin eine Kette aus Perlen, die sie mit einem Hackmesser siebenmal über dem Kopf des Patienten hin und her bewegt. Wenn nach einer Kopfjagd die Seele einer Person nicht zurückgekehrt ist, bringt die Priesterin dieselbe zurück, indem sie mit einem Zweig von Dracaena- und anderen Blättern (*aro*) schlägt (*moaro*). Ist jemand fast von einem Tier getötet worden, so verfertigt man eine geflochtene Schlange, der man Reis, *pinang* und Ei opfert. Dies heißt *mantondo ulo.* Wenn Leute längere Zeit krank gewesen sind, streicht die Priesterin mit einer Schnur über die Glieder, während sie mit Dracaena-Blättern auf diese Schnur schlägt. Diese Handlung, durch welche die Krankheit in die Schnur zieht, heißt *tanadusi.* Bei der Einweihung eines neuen Hauses kommt die Priesterin, um den Seelenstoff der Bewohner zu befestigen, indem sie Päckchen mit lebenskräftigen Kräutern über die Anwesenden hin und her bewegt und diese Päckchen dann im Dache aufbewahrt. Die Priesterin wird gerufen, um festzustellen, wo sich eine Reisegesellschaft befindet. Zu diesem Zweck sucht sie mit dem *wurake*-Geist diese Gesellschaft und

teilt nachher das Resultat ihres Suchens in einer Litanei mit. Wenn der Reis nicht gut wächst, geht die Priesterin, um den Seelenstoff von den Luftgeistern zurückzuerbitten, was *mowurake tanoana mpae* heißt. Die Priesterinnen können Regen verursachen, indem sie Büffel in Wasser treten lassen, wodurch dieses übertritt. Diese Handlung heißt *mabuntasi lamba* ('ausstürzen [des Wassers durch die] Büffel'). Aus dem Obigen erhellt, wie vielumfassend die Funktionen der Priesterinnen sind.

Im zweiten Bande (S. 109—146) wird über die Seele nach dem Tode ausführlich gehandelt. Wenn jemand gestorben ist, steigt seine Seele (*angga*) hinab in das Schattenreich unter der Erde (*torate*), das sie aber erst betreten darf, nachdem das Fleisch des Toten verzehrt ist. Die Seele nach dem Tode (*angga*) kann die Gestalt eines Tieres (Feuerfliege, Schlange, Maus oder Vogel) annehmen, zeigt sich aber gewöhnlich in menschlicher Gestalt. Der Weg nach dem im Westen gelegenen Seelenlande (*torate*) führt vorbei an einer Areka-Palme, einem riesigen Schwein, einer Schmiede, einem von einer Katze bewachten Wasserbrunnen und einem Flusse (Sambira Dolo) mit halb rotem, halb blauem Wasser. Interessant ist es, daß auch auf Bali der Glauben an ein Schwein in der Hölle vorkommt, so daß dieser Glauben malayo-polynesisch zu sein scheint.

Einzelne Seelen gehen nicht nach dem Seelenland, u. a. die der im Kriege Getöteten und die, deren Kopf vom Körper getrennt ist. Wie fast überall im Archipel glaubt man auch hier, daß die Seelen der im Wochenbett gestorbenen Frauen sich in Vögel mit scharfen Klauen (*puntiana*) verwandeln. Um dies zu verhüten, legt man in die Achseln oder in die Handfläche der Leiche ein Ei. Die Seelen setzen im Totenreich ihr irdisches Leben fort: es ist dort aber sehr unheimlich und trübselig. Die auf dieselbe Weise Verstorbenen bewohnen dieselbe Abteilung des Himmels. Die Seelen von Männern sterben achtmal, diejenigen von Frauen aber neunmal. Nachher verwandelt sich die Seele in Wasser, das vom Tropfstein in das Feuer

herabtröpfelt und so ganz verschwindet. Wie viele andere Völker haben auch die Toradja's Erzählungen von Menschen, die lebendig das Totenreich besucht haben.

Das große Opferfest heißt *mompemate* und hat den Zweck, die Seelen feierlich nach dem Seelenland zu geleiten (S. 119). Für das Opferfest werden Hütten (*bantaja*) errichtet, denen man *pinang* und Reis opfert. Das Opfer wird den Göttern (*lamoa*) und dem gefräßigen Geist Lantjadoko gebracht. Man ladet Gäste ein, indem man ihnen eine Schnur mit Knoten, welche die Anzahl der Nächte bis zum Opfer darstellen, sendet. Diejenigen, welche die Knochen der Toten sammeln, heißen *tonggola* und sind auf besondere Weise gekleidet. Am ersten Tage werden Päckchen in *wiu*-Blatt gewickelten Reises (*winalu*) verfertigt, die am zweiten Tage gekocht und am dritten Tage ausgeteilt werden. Am ersten Tage werden auch die Knochen der Toten gesammelt. Hierbei hält man ein Spiegelgefecht zur Vertreibung der Geister. Mit einem Totenschädel heilt eine weibliche *tonggola* (s. oben) jeden, der sich unwohl fühlt. Bisweilen werden nur Haare und Nägel statt Knochen der Toten als Medium gebraucht, um die Seelen nach dem Seelenlande zu bringen. Die Priesterinnen geleiten die Seelen der Knochen nach dem Seelenlande, indem sie ihren Seelenstoff dorthin voraussenden (*montolako*). Am Abend nach der Mahlzeit singt man zur Ehre der Verstorbenen (*mokajori*). Den Schluß des Opferfestes bildet das Austeilen von Lohn (*mearai*) an die *tonggola* und die Priesterinnen. Einige Tage später werden die Knochen in Kisten (*sosoronga*) begraben oder in einer Höhle beigesetzt. Neben diesem einfachen *mompemate* steht ein umständlicheres Totenfest (*motengke*), das im Dorftempel gefeiert wird, und bei welchem hölzerne Masken (*pemia*) verwendet werden. Einen Monat vor diesem Feste schlägt man auf die Trommel (*karatu*). Die Seelen der Verstorbenen werden durch Trommelwirbel (*momenomeno*) aufgerufen. Am vierten Tage verfertigt man einen Katafalk für die Toten. Die Knochen-

päckchen werden mit Masken verziert; diese werden dann nach dem Feste in der Reisscheune aufgehängt. Die Knochenpäckchen werden, nachdem Sklavinnen mit ihnen getanzt haben (*moënde poso*), im Katafalk aufgestellt. Fünf Priesterinnen und zwei Priester laufen um einen Korb (*taru*) mit Asche und leiern dabei eine Litanei ab. In dieser Litanei werden die Toten gerufen, damit sie aus dem Totenland nach der Erde kommen. Wenn die Seelen aus der Unterwelt in dem Tempel angekommen sind, stimmen die Gäste den *tengke*-Sang an. Am folgenden Tage gehen die fünf Priesterinnen und zwei Priester mit den Knochen wieder rings um den Katafalk, um die aus Knochen verfertigten Puppen endgültig nach dem Seelenlande zu bringen. Der siebente Tag ist der letzte und zugleich der Glanzpunkt des Festes (*mata ntjusa*). Bei den anderen Toradjastämmen wird das Totenfest etwas abweichend gefeiert, z. B. bei den To Ondaë verfertigt man nicht nur Masken, sondern vollständige, gleichfalls *pemia* genannte Puppen aus Holz. Bei den To Puu mBoto werden zwar die Knochen eingepackt, aber keine Masken gebraucht. Bei den To Lalaeo werden die Knochen der Verstorbenen nicht mehr gesammelt. Die Seelen werden dort von den Priestern in *sarungs* aufgefangen. Bei den To Napu werden die Leichen bei dem großen Totenfest (*tengke*) nicht mehr aufgegraben.

Prof. A. Grubauers Werk: Unter den Kopfjägern in Central-Celebes (Leipzig 1913) schließt sich einigermaßen an das oben besprochene Buch von Adriani und Kruyt an, obgleich das von ihm durchreiste Gebiet südlicher, um den Golf von Boni herum, liegt. Auch hat sein Buch die Form einer Reisebeschreibung, so daß die Nachrichten über die Religion sich hier überall zerstreut finden. Im Register fehlt sogar das Wort 'Religion'. Ich habe aber u. a. folgendes über die Religion gefunden.

Die religiösen Vorstellungen der Tobela am Matanna-See beruhen auf durchaus animistischen Ideen. Jedes irgendwie

auffällige Ereignis schreiben sie guten oder bösen Geistern zu, deren Wohnsitze sie sich in Bäumen, auf Felsen, auf Berggipfeln, auf Grabstätten, im Meere usw. denken. Alles erscheint ihnen beseelt: die Reispflanze, das Wasser, das Feuer, ein Stein. Man sucht die Gunst der bösen Geister durch Opfergaben zu erkaufen. Für die freundlich gesinnten *hantu* (das malayische Wort für 'Geist') hält man aber Opfergaben nicht für nötig. Die Seelen Verstorbener fliegen zum hohen Wawonnango-Berge im Mori-Gebirge bei Torea. Dort leben die Seelen aller guten Menschen gesellig beisammen, während die der schlechten Menschen ruhelos zwischen diesem Berge und dem ehemaligen Wohnsitze der Verstorbenen hin und her wandern. Dasselbe Schicksal ereilt die Seelen verunglückter oder eines gewaltsamen Todes gestorbener Menschen (S. 54—55). Bei den Tobela traf Grubauer drei *Sando* genannte Zauberer, die To Mori waren. Sie besuchten die Dörfer, um den Segen der Reisgeister auf die Neupflanzungen herabzuflehen. Zu diesem Zweck wurden Opfertische errichtet, vor denen sie endlose Litaneien herunterleierten. Dabei warfen sie Reiskörner unter Beschwörungsformeln, welche an die Geister der Wolken, des Regens und der Winde gerichtet waren, in die Höhe (S. 91—92 mit Abb. 70 und Taf. III).

Interessant ist die Beschreibung des *Mabugi*-Festes (S. 242 bis 244), bei dem mit den Dewata gesprochen wird (von *bugi* 'sprechen' abgeleitet). Dies ist der Fall, wenn man z. B. eine gute Reisernte, Fruchtbarkeit der Büffel, das Aufhören einer Seuche, Verminderung der Kindersterblichkeit usw. wünscht. Bei der Debatte fühlt sich schließlich einer der Anwesenden inspiriert und glaubt, mit den Göttern zu sprechen. Dies ist also Schamanismus. Die Veranlassung zu der Feier, die der Verfasser beschreibt, war eine dysenterische Seuche. Um das Wiederaufleben der Krankheit zu verhindern, wird gesungen und getanzt (*makelong*), wobei die bösen Geister aufgefordert werden, nach ihren Wohnsitzen zurückzukehren.

Bei dem *Mabogau*- oder Regenfest (S. 350—355) erfleht man von den Göttern Regen, um mit dem Anpflanzen des Reises beginnen zu können. Dieses Fest besteht hauptsächlich im Opfern von Büffeln, um welche die Männer und Weiber tanzen, wobei die Geister angerufen werden.

Die Geisterhäuser werden an mehreren Stellen dieses Buches abgebildet oder beschrieben (Abb. 187, S. 368—371 mit Abb. 199, S. 388—390 mit Abb. 207, S. 401—405 mit Abb. 213—215, S. 476—477 mit Abb. 246, S. 543 mit Abb. 298).

Im Dorfe Tagolu sah Grubauer zwei Bambusgestelle, die mit Fuja-Fähnchen geschmückt waren. Auf dem höheren befanden sich zwei holzgeschnitzte Figuren in halb liegender Stellung, die einen Mann und eine Frau darstellten. Davor lagen Zaubermedizinen, wie Wurzeln und Kräuter sowie ein Ei. Auf dem kleineren Tischgestell befanden sich ein Körbchen mit Mais und Reiskörnern und viele alte Kupfermünzen. Das Ganze stellte einen Abwehrzauber gegen Einschleppung von Krankheit vor (S. 445—446 mit Abb. 238 und 239). Die Kleidung einer Priester-Ärztin der Kajeli wird S. 570—572 beschrieben und abgebildet. Der Name dieser Priesterinnen (*walia*) ist derselbe wie derjenige der dajakischen Priesterinnen (*balian*).

Borneo. In dem großen, aus zwei Bänden bestehenden Werke von Charles Hose und William McDougall *The pagan tribes of Borneo* (London 1912) sind vier Kapitel (XIII bis XVI) des zweiten Bandes der Religion der Dajak gewidmet. Im 13. Kapitel werden der Geisterglauben und die darauf beruhenden religiösen Handlungen ausführlich besprochen.

Die Kayan meinen, daß sie von Geistern umgeben sind, die bisweilen in menschlicher Gestalt und mit menschlichen Attributen dargestellt werden. Andere Geister sind als das Lebensprinzip von Tieren oder Pflanzen zu betrachten. Von den Bewohnern Borneos gilt es nicht ebenso wie von den Toradjas, daß sie jedem Gegenstand eine Seele zuschreiben. Man kann

die Geister in drei Gruppen teilen: 1. die anthropomorphen Geister, die als Götter verehrt werden, und die an weit entfernten Orten wohnen sollen. 2. die Geister lebender oder verstorbener Personen oder Tiere, die vorbedeutende Kraft haben wie Schweine, Hühner, Hunde, Krokodile. 3. die Geister, die nicht zu einer der beiden vorigen Gruppen gehören, die man fürchtet, und deren Gunst man sich erfleht.

Die Kayan kennen eine Anzahl Götter, u. a. den Kriegsgott, drei Lebensgötter, den Donner- und Sturmgott, den Feuergott, Erntegötter, einen Gott der Seen und Flüsse, den Gott des Irrsinns, den Gott der Furcht und die Begleiter der Seelen nach der Unterwelt. Über allen diesen Göttern steht Laki Tenangan. Einzelne Personen glauben, daß die Götter im Himmel, andere aber, daß sie auf der Erde wohnen. Einige Götter, z. B. der Kriegs-, Lebens-, Ernte- und Feuergott, werden als den Menschen freundlich, andere aber, wie die Götter des Irrsinns und der Furcht, als bösartig und schrecklich betrachtet. Die Kayan wissen, daß ihr Laki Tenangan mit dem Pa Silong der Klĕmantan (Land-Dajak) und dem Bali Ponylong der Kĕnyah identisch ist. Die Gemahlin von Laki Tenangan heißt Doh Tenangan und wird zumal von Frauen angerufen. Es ist nicht deutlich, ob die Kayan den Laki Tenangan als den Schöpfer der Welt betrachten. Die in menschlicher Gestalt geschnitzten hölzernen Pfähle vor den Häusern sind mehr Altäre als Götzenbilder. Mit Caladiumblättern behängte Bambusstangen deuten an, daß ein Ort Tabu ist. Die Kayan versuchen durch das Verhalten der vorbedeutenden Vögel und aus den Eingeweiden der geschlachteten Schweine und Hühner die Weise zu erraten, in der die Götter auf ihre Gebete erwidern werden. Die Gewohnheit, die Götter mittels solcher Vögel zu Rate zu ziehen, scheint zur Folge zu haben, daß die Götter selbst in den Hintergrund treten. Die Namen vieler niedrigeren Götter sind eigentlich gewöhnliche menschliche Eigennamen. Hieraus läßt sich schließen, daß diese Götter vergötterte Ahnen mäch-

tiger Häuptlinge sind. Sogar vor kurzem verstorbene, einflußreiche Häuptlinge genießen bei den Klĕmantan (Land-Dajak) und den See-Dajak eine gewisse Verehrung. Alle Kayan rufen die Hilfe und Fürbitte von Oding Lahang bei Laki Tenangan an. Auch die Kĕnyah rufen in ihren Gebeten verschiedene Geister an, die als verstorbene Mitglieder ihres Stammes zu betrachten sind, wie Tokong und Utong. Alle Kĕnyah und viele Klĕmantan behaupten, vom Kĕnyah-Donnergotte Balingo abzustammen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Kayan ihre Auffassung eines obersten Gottes (Laki Tenangan) den Muslimen entlehnt haben. Auch die Kĕnyah kennen einen Hauptgott (Bali Penylong) und neben ihm niedrigere Götter, wie Bali Atap, den Beschützer des Hauses. Die Kenyah wissen die Götzenbilder schöner auszuschnitzen als die Kayan. Bali Utong bringt dem Hause Glück, Bali Urip ist der Lebensgott, Balingo der Donnergott. Bali Sungei wird als eine Schlange oder ein Drache, der Überschwemmungen verursacht, dargestellt. Bali Penylongs Gemahlin Bungan wird nicht so ausschließlich von den Frauen verehrt wie Doh Tenangan unter den Kayan. Bali Flaki ist der wichtigste Omenvogel der Kĕnyah, der den Kriegsgott in den Hintergrund gedrängt hat. Zu den Altarpfählen gehören die Dracaenapflanze und eine Anzahl kugelförmiger Steine (*batu tuloi*). Der Kriegsgott Toh Bulu der Kayan scheint ursprünglich der Buceros zu sein, dessen Federn ein Symbol der Tapferkeit im Kriege sind.

Die Geister niedrigeren Ranges heißen bei den Kayan im allgemeinen *toh* und werden als bösartig betrachtet. Die wichtigsten derselben sind diejenigen, die man sich mit den in jedem Hause hängenden, getrockneten Menschenschädeln verbunden vorstellt, weshalb man diese mit Ehrfurcht behandelt. Wenn man diese Schädel berührt, setzt man sich der Gefahr aus, irrsinnig zu werden. Obgleich man sie fürchtet, glaubt man doch, daß sie gute Ernten verursachen. Tod, Krankheit usw. wird den *toh* zugeschrieben. Wenn man Bäume fällt, läßt man

einzelne derselben für die *toh* stehen, weil man meint, daß sie in denselben wohnen. Zumal kleine Kinder sind dem bösen Einfluß der *toh* ausgesetzt, weshalb man ihnen während der ersten zwei oder drei Jahre keinen Namen gibt. Mit Ruß macht man sich ein schwarzes Zeichen auf die Stirn, um sich für die *toh* unkenntlich zu machen. Je unzugänglicher die Berge sind, desto furchtbarer sind die darauf wohnenden *toh*. An einzelnen Orten glaubt man, daß die *toh* einen günstigen Einfluß haben. Auch die Kĕnyah und Klĕmantan nennen die Geister *toh*, die See-Dajak aber *petara* (ein hindu-javanischer Name) oder *antu* (das malayische Wort für *toh*).

Im 14. Kapitel werden die Vorstellungen von der Seele, die Bestattungsgebräuche, das Fangen der Seele und der Exorzismus besprochen. Einzelne Krankheiten, wie Wahnsinn, werden den *toh*, andere aber dem Umstande, daß die Seele den Körper verlassen hat, zugeschrieben. Bei den Kayan ist die Dayong (Priesterin) gewöhnlich eine Frau, die ihre Seele aussendet, um die Seele (*blua*) des Patienten zurückzuholen. Sie spricht zuerst ein Gebet an Laki oder Doh Tenangan. Die Dayong bringt die entwischte Seele in Gestalt eines kleinen Tieres, eines Reiskorns oder eines Holzsplitters in den Kopf des Kranken zurück, indem sie den betreffenden Gegenstand auf dem Kopfe herumreibt. Danach wird ein mit Blut bestrichener Palmblattstreif um den Puls des Patienten gebunden. Exorzismus des *toh* findet bei den Kayan selten statt. Wenn jemand gestorben ist, wird eine wertvolle Glasperle unter jedes Augenlid gelegt, wahrscheinlich als Reisegeld für den Geist bei dem Übersetzen über den Totenfluß. Für die Seele werden Päckchen gekochten Reises und Tabak hingestellt. Neben dem Sarge sitzt eine Dayong mit einem Schwert, das sie bisweilen schwingt, um die *toh* abzuwehren. Die Dayong unterrichtet die Seele des Toten, wie diese den Weg nach der anderen Welt finden kann. Die Kayan unterscheiden zwei Seelen, die *blua* und die *urip*, die sich unterscheiden wie Seele und Geist, *anima* und *animus*,

ψυχή und πνεῦμα. Bei der Bestattung soll die Leiche das Haus auf einem ungewöhnlichen Wege verlassen; man gibt den Toten Gegenstände mit, die bei den Kayan unbeschädigt, bei den Klĕmantan aber beschädigt sind. Die Trauer äußert man, indem man einen Teil des Kopfes, der sonst rasiert wird, nicht rasiert; allerdings fällt bei einzelnen Klĕmantanstämmen gerade das Gegenteil auf. Eigentlich soll eigens für das Totenfest ein Kopf erbeutet werden, dieser wird aber jetzt gewöhnlich geliehen. Der Geist des Toten wird mitunter nach der auf seinen Tod folgenden Ernte eingeladen, in einem Hause zu erscheinen, wo Speisen und Getränke für ihn hingestellt sind.

Über das Leben nach dem Tode herrschen die folgenden Begriffe. Bei den Kayan gehen die wegen hohen Alters Verstorbenen nach der Apo Leggan, diejenigen, die eines gewalttätigen Todes sterben, nach Long Julan, wo das Bawang Daha (Blutmeer) ist, diejenigen, die ertrinken, nach Ling Yang, die totgeborenen Kinder nach Tenyu Lalu, Selbstmörder nach Tan Tekkan, die Malayen und sonstige Fremde aber nach dem rechten Ufer des Flusses. Die Seelen sollen über den Long Malan setzen auf einem fortwährend von Maligang bewachten Holzblock (*bitang sekopa*). Die Punan glauben außerdem, daß eine Ungap genannte Frau die Brücke bewacht und den Seelen hilft, wenn sie ihr Glasperlen geben. Die Malanaus von Muka (Klĕmantan) glauben, daß ein zweiköpfiger, Maiwiang genannter Hund den Übergang bewacht und durch Glasperlen überredet werden muß, daß er die Seelen hindurchläßt. Dieser Glauben an einen Hund und eine Brücke in der Unterwelt findet sich auch bei den Toradja sowie auf der Insel Bali. Statt des Tötens von Sklaven am Grabe eines Häuptlings hält man jetzt einen Hahnenkampf ab.

Die Kayan betrachten Wahnsinn als Besessenheit von einem bösen Geist, der ausgetrieben werden muß. Sie glauben an die Seelenwanderung, z. B. in Menschen (Enkel) oder Tiere. Die Klĕmantan begraben die Leichen in verzierten Särgen oder in

Töpfen, die Murut meist in Töpfen. Die See-Dajak begraben ihre Toten in Matten gewickelt in der Erde. Die Land-Dajak von Obersĕrawak und einzelne Klĕmantanstämme in Südborneo verbrennen die Leichen oder die Knochen.

Im 15. Kapitel werden die mit Tieren und Pflanzen verbundenen animistischen Anschauungen behandelt. Der wichtigste Omenvogel der Kĕnyah ist der Haliaster intermedius, der als Bali Flaki angeredet wird. Er wird zu Rate gezogen, bevor man in den Krieg zieht, und bevor man anfängt mit Säen. Wenn ein neues Haus gebaut ist, wird eine Holzfigur von Bali Flaki verfertigt, der man opfert. Der Habicht wird als ein Bote und Vermittler zwischen den Menschen und Bali Pĕnyalong betrachtet. Andere Omenvögel sind drei Arten von Arachnothera, die man *isit* nennt, drei Arten von Harpactes, dem Specht (Lepocestes porphyromelas), den sie *kieng* nennen, und zwei Arten von Buceros, den sie *kong* nennen. Die Kĕnyah opfern dem Bali Pĕnyalong Schweine. Die Zukunft wird aus der Leber eines Schweines geweissagt. Man opfert Hühner bei dem Aufhören einer Blutfehde, bei dem Zurückrufen der Seele eines Kranken und bei dem Trinken von Blutbruderschaft. Auch Hühnereier werden an Stelle der Hühner geopfert. Die Kĕnyah nennen das Krokodil, wenn sie von ihm sprechen, 'alter Großvater'. Man darf es nur töten, wenn es zuerst einen Menschen getötet hat. Die Kĕnyah betrachten es nicht als Ahnen. Die Kĕnyah töten keine Hunde, weil sie meinen, dadurch wahnsinnig zu werden. Auch Hirsche und kleines Vieh töten sie nicht. Der Laut des Hirsches (Cervulus muntjak) und des *plandok* (Tragulus napu) ist vorbedeutend. Auch das Fleisch der Tigerkatze (Felis nebulosa) wird nicht gegessen. Andere von den Kĕnyah mit abergläubischer Ehrfurcht betrachtete Tiere sind der Varanus, die Schlange und der Orang-Utan (*majas*). Wie bei den Kĕnyah gilt auch bei den Kayan der Habicht (Laki Neho) als Vermittler zwischen den Menschen und Laki Tĕnangan, und zwar verehren sie die

Habichte auch im allgemeinen. Auch die Anschauungen über Krokodile, Schweine, Hühner, Tiger, Affen usw. stimmen bei den Kayan im wesentlichen mit denen der Kĕnyah überein. Bei den Klĕmantan ist der Habicht (Bali Flaki) der Bote von Bali Utong (dem höchsten Wesen). Sie opfern Schweine und Hühner, wie die Kĕnyah und Kayan. Nur die Malanau opfern bei feierlichen Eiden Hunde. Die meisten Klĕmantan töten und essen Hirsche und Vieh. Einzelne zeigen Ehrfurcht vor einzelnen Hirscharten (Cervulus muntjak, plandok, Cervus equinus), Bärkatzen (Artictis) oder Paradoxurus. Zumal Krokodile genießen bei den Klĕmantan eine große Verehrung.

Die Punan haben dieselben Omenvögel wie die Kĕnyah, aber sie essen alle anderen Tiere. Das Krokodil, das sie Bali Pĕnyalong nennen, betrachten sie als einen Gott. Auch die Eidechse gilt als vorbedeutend. Die See-Dajak oder Iban kennen kein höchstes Wesen, aber viele Pĕtara, den Kulturheros Klieng und den Kriegsgott Singalang Burong, den ganz anthropomorph aufgefaßten Habicht. Das Zurateziehen von Vorzeichen, die durch Vögel oder andere Tiere gegeben werden, nennen sie *bĕburong*. Auch der Buceros, der Reisgott oder Großvater (*aki*) des Reises (*padi*), Pulang Gana genannt, und das Krokodil genießen große Verehrung. Sie opfern ihnen Schweine und Hühner, aber sie essen ihr Fleisch wie Hirschfleisch.

Der Ngarong oder der geheime Helfer spielt bei den Iban eine große Rolle. Es ist gewöhnlich die Seele eines verstorbenen Blutsverwandten, die in ein Tier oder einen Gegenstand übergehen kann. Die Tierart, in welche der Ngarong eingegangen ist, darf nicht getötet werden.

Vielleicht ist der Tierkult aus einem ursprünglichen Totemismus, der seit der Einführung des Reises (*padi*) aus Java (vor drei Jahrhunderten) und den Philippinen (vor 150 Jahren) in Verfall geraten ist, hervorgegangen. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß der Totemismus je bei den Kĕnyah bestanden hat, denn bei den Punan, die in jeder Hinsicht mit ihnen über-

einstimmen, findet sich keine Spur desselben. Tieropfer sind oft aus früheren Menschenopfern entstanden.

Der Totemismus ist vielleicht aus dem Ngarong der Iban hervorgegangen, der bisweilen ein Fetisch und bisweilen ein individuelles Totem ist. Wenn man von einem Tier träumt, wird dies der Fetisch. Einzelne meinen, daß sie von Krokodilen oder Affen abstammen. Außer dem Reis wird auch der *silat*-Palme eine Seele zugeschrieben. Eine Caladiumart (*long*) wird gebraucht zur Andeutung, daß etwas tabu ist. Die *orobong*-Pflanze wird bei Niederkünften verwendet. Die Dracaena wird bei weiten Reisen an ein Boot gebunden. Die Iban und einzelne Klĕmantan betrachten es als Entweihung, den *tapang*-Baum (Arbouria) zu fällen.

Kapitel 16 handelt über Magie und Amulette (S. 114). Die Magie spielt eine geringe Rolle bei den Kayan, Kĕnyah, Punan, Iban und den meisten Klĕmantan; bei den Küstenstämmen der Klĕmantan aber (z. B. den Malanau und Kadayan) wird sie mehr geübt. Die Dayong der Kayan sind mehr Priesterinnen und Ärztinnen als Zauberinnen. Einzelne tragen Masken. Die Medizinmänner der Iban heißen *manang*. Die *manang bali* tragen Frauenkleider und gebärden sich wie Frauen. Die *tau tepang* bei den Iban sind Zauberer oder Hexen. Schwarze Magie bezweckt den Tod eines persönlichen Feindes, u. a. bei den Sebop (Klĕmantan). Zu den therapeutischen Handlungen gehört das Ausziehen der angeblichen Ursache der Krankheit. Dies ist die Aufgabe der Dayong. Durch eine Röhre saugen sie die Ursache des Übels in Gestalt eines Stückchens Wachs aus dem Körper des Patienten. Die Küstenstämme lassen Krankheiten in Gestalt hölzerner Puppen auf einem Floß nach dem Meere treiben. Man verbrennt die abgeschnittenen Haare aus Furcht, daß mit denselben gezaubert werden könnte. Magische Handlungen, um Feinden zu schaden, finden sich namentlich bei den Küsten-Klĕmantan, Kadayan und Malanau und sind den Malayen entlehnt.

Amulette werden weniger von den Kayan als von den Kĕnyah gebraucht, bei denen sie *siap aioh* heißen. Sie bestehen aus Zahnbüscheln, zumal von Krokodilen, Holzstückchen usw. Die Punan tragen derartige *siap* an ihren Pfeilköchern. Bei den Iban heißen die Amulette *pĕngaroh* oder *ĕmpungau*. Talismane, um Liebe zu erregen, finden sich weniger bei den Kayan und Kĕnyah als bei den Iban, die Halsketten aus starkriechendem Samen (*buah balong*) tragen, und bei den Klĕmantan, wo sie meist aus wohlriechendem Öl bestehen und *sangkil* heißen. Ein Jagdamulett bei den Iban hat die Gestalt eines Stabes mit einer Menschenfigur am oberen Ende geschnitzt. Wenn ein Kĕnyah einen verbotenen Gegenstand berührt hat, reinigt er sich durch eine *lĕmawa* genannte Zeremonie. Eine Zeremonie, um den Dämon des Wahnsinns zu vertreiben, findet sich bei den zu den Klĕmantan gehörenden Malanau und heißt *bajoh*.

Außer dieser großen Monographie erschien im Jahre 1913 auch eine kleine Abhandlung von P. te Wechel, Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusunländern (Borneo), in besonderem Hinblick auf die animistische Lebensauffassung der Dajak (Internat. Archiv für Ethnogr. XXII S. 1—24). Hier wird (S. 11) über die Seele während und nach dem Leben gesprochen. Der Maänjan spricht von einer Seele (*amiroé*) des Menschen und des Reises, aber von einem *roh* (das arabische Wort *rūḥ* für Seele) des Holzes oder eines Steins. Die Seele des Reises wird also als der menschlichen verwandt betrachtet. Der Dajak sagt: *amiroé* ist *djiwa* (das Sanskritwort für 'Leben, Lebensstoff'), d. h. Schattenbild oder Spiegelbild. *Amiroé* ist also der unpersönliche Seelenstoff, wie Kruyt sich ausdrückt; *adiau* aber ist die Seele nach dem Absterben des Körpers (die *liau* der Olo Ngadju). *Krâma* nennt der Maänjan dasjenige, was beim Sterbenden den Körper verläßt und dann ganz verschwindet. *Amiroé* bewohnt zwar den ganzen Körper, aber vorzugsweise Haare, Nägel, Speichel, Blut und Gehirn. *Amiroé* ist die Seele, die während des Lebens, z. B. bei Träumen, den

Körper verläßt. Auch bei plötzlichem Schreck kann der *amiroë* den Körper verlassen, weshalb Kinder selten oder nie geschlagen werden.

Die oberste Gottheit der Dajakstämme von Buntok heißt Allatala oder Atala, was auf muhammedanischen Einfluß zurückzuführen ist (Korrumpierung von Allah Taʿāla), auch Tohan (malayisch *tuhan*, Herr). Er wird weniger verehrt als die *ala* genannten Geister, die sehr gefürchtet werden. Zu ihnen gehören: die Seelen (*adiau*) verstorbener Menschen, für die noch kein Totenfest gefeiert worden ist, die Seelen (*rôh*) der Tiere (z. B. des Tigers und des Krokodils) und der Pflanzen, die *panganto* (Krankheit verursachend) heißen, die *ala* von Menschen, deren *adiau* die Seelenstadt niemals erreichten, und die Dämonen (malayisch *hantu*).

Eine gewisse Art *ala* leistet bei Krankheit Hilfe. Dies sind die *seniang* der Biadju. Unter den *ala* gibt es Luftgeister und Erdgeister. Die Pontianak heißt in Westdusun Kunkianak. Harimaung ist ein Waldgeist in Gestalt eines Tigers, der Tieren und Menschen das Blut aussaugt. Njaro ist der Donnergott, der als ein Hund dargestellt wird. Njanjo Kowawé ist ein Hirschgeist. Durch Opfer kann man jeden *ala* in einen Schutzgeist (Hiang Piombung) verwandeln. Gewöhnlich ist dieser Hiang Piombung ein Tier (Tiger, Hirsch oder Fisch). Meistens hat er sein besonderes Häuschen in der Wohnung des Anbeters.

Die *pangantoho* sind Fetische aus Stein, in denen ein Hiang Piombung haust. Bei den Dusun-Barito und Lawangan wird ein Schädel als *pangantoho* gewählt. Auch Tierschädel oder Holzstücke, die in der Gestalt einem Menschen oder Tier ähneln, werden als *pangantoho* betrachtet.

Die Zauberer (*balian* oder *wadian*) lassen sich einteilen in: 1. *balian rawoh* (oder *warah*), die bei Totenfesten fungieren und, außer bei den Padju Empat, Männer sind; 2. *balian bawoh,* Medizinmänner, gleichfalls Männer, bei den Lawangan, oder *balian Maänjan* (*dada*) bei den Maänjan; diese letzteren sind

aber Frauen; 3. *balian tabib* (*makan ala*), die den Geistern Opfer darbieten. — Der *balian* kann die Götter und Geister zwingen, zu erscheinen. Als Medizinmann leistet er bisweilen gute Dienste.

Die Dajak meinen, die Krankheit entstehe, indem ein Krankheitsgeist in den Körper des Kranken fährt und dessen Seele (*amiroé*) entflieht. Die letztere muß also zurückgeholt und der erstere, bisweilen ein *adiau*, ausgetrieben werden. Gewöhnliche Krankheiten sind z. B. *sakit mangga*, eine Art Asthma, und *sakit sahor*, eine durch den Geist Sahor verursachte Abnahme der Körperkräfte sowie eine durch den Geist Rangung verursachte Anschwellung der Beine. Die letztere ist speziell eine Strafe für Diebe.

Sumatra. Im zweiten Bande der großen Monographie von Alfred Maaß, Durch Zentral-Sumatra (Berlin 1912) wird über die Religion nur an einzelnen Stellen gesprochen, z. B. S. 48, wo erzählt wird, wie die Eingeborenen fürchten, daß man mit einer Haarlocke zugleich den darin befindlichen Seelenstoff erhält und damit den Menschen selbst ganz in seine Macht bekommt, so daß man ihm alles Böse antun kann. Wegen derselben Ursache vermeiden es die Eingeborenen, ihren eigenen Namen zu nennen. Dies gilt nicht nur von den Malaien Sumatras, sondern auch von denen Malakas sowie von den Dajak und den Papua.

Betreffs des Wahnsinns glaubt man in Zentral-Sumatra (S. 381), daß dieser dadurch verursacht wird, daß der Wahnsinnige von einem bösen Geist besessen wird, weshalb man die Irrsinnigen am Kopf und Körper mit dem Safte des Citrus papeda bestreicht, um dadurch den bösen Geist zu bannen. Eine Form zeitweiligen Wahnsinns, die bei den Frauen bisweilen epidemisch auftritt, wird dem bösen Geist Si-mabau-bungå zugeschrieben. In einigen Gegenden der Padanger Hochländer glauben die Eingeborenen, daß böse Geister die Seele (*sumangè'*) einer

Frau entführen können, wodurch sie einen Anfall von dieser Krankheit bekomme. Auch auf Bali und in Atjèh wird Wahnsinn einem bösen Geiste zugeschrieben.

Namentlich im Kapitel über böse Geister (S. 413—448) werden diese als Verursacher von allerlei Krankheiten bezeichnet. Schon die Berührung eines Geistes genügt, um jemand krank zu machen. Auch das Aussaugen des Blutes oder das Werfen von Sand oder sonst einem Stoff als Krankheitsübertrager auf den Körper sind Mittel, die ein böser Geist anwendet, um Menschen krank zu machen.

In Taluk stellt man sich die Geister (*hantu*) als gewöhnliche Menschen vor. Sie hausen besonders in Sümpfen und im Walde oder an bestimmten Stellen längs der Flußufer. Die Dämonen können auch bisweilen in die Wohnungen der Menschen eindringen. Zur Abwehr verbrennt man starkriechende Kräuter oder man hängt dornige Sträucher über dem Eingang des Hauses auf. Auch trägt man Amulette zum Zweck, dem Angriff eines Geistes vorzubeugen. In Taluk glaubt man nicht, daß die Geister der Verstorbenen imstande sind, jemanden krank zu machen oder jemandes Seele zu rauben; in Si-Djundjung aber glaubt man das letztere wohl. Auch bei den Minangkabauern besteht die Vorstellung, daß Krankheiten infolge der Entführung der Seelen durch einen Geist verursacht werden. Nicht nur bei Krankheiten, sondern auch während des Schlafes und infolge eines Schreckens kann der Lebensgeist den Körper zeitweilig verlassen.

Nach dem Glauben der Bewohner von Taluk sitzt die Seele in allen Organen, vorzugsweise aber im Herzen und in der Leber. Auch im Blute, in den Haaren und Nägeln ist Seelenstoff vorhanden. In der Plazenta und der Nabelschnur befindet sich nach den Talukern keine *sumangè'*, in Si-Djundjung aber glaubt man gerade das Gegenteil. In Taluk wird verneint, daß die Sekrete und Exkremente des Menschen Seelenstoff enthalten. In Zentral-Sumatra glaubt man, daß man durch allerlei Zauber-

mittel imstande ist, andere krank zu machen, z. B. indem man jemand einen bezauberten Faden um den Finger bindet. Es gibt in Zentral-Sumatra eine Kategorie von Menschen, die gefürchtet werden, weil sie imstande sein sollen, sich in irgendein Tier, namentlich in einen Tiger, zu verwandeln (Lykanthropie). Der Schreiber dieses Kapitels über die bösen Geister, Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, schließt sich der Meinung von Prof. de Groot an, daß es sich hierbei nicht nur um eine einfache Seelenwanderung handelt, sondern daß auch der Körper allmählich eine tierische Gestalt annimmt.

Das Obige genügt, um zu zeigen, wie auch in diesen nominell muhammedanischen Gegenden die verschiedenen Formen von Naturreligionen noch gar nicht erloschen sind.

Nias. In der Monographie von Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, Die Insel Nias bei Sumatra. Die Heilkunde der Niasser (Haag 1913) findet sich, zumal im ersten Kapitel (S. 1—82), vieles über die Religion der Bewohner von Nias. Die Heilkunde der Niasser ist auf das innigste mit ihrer Religion verbunden. Besonders die bösen Geister sollen imstande sein, bei den Menschen Krankheiten zu erregen, jedoch auch die verschiedenen Gottheiten, wie Lowalangi, die höchste Gottheit der Niasser. Lature soll, nach einzelnen Niassern, den von den Menschen an den Himmel geworfenen Schatten aufessen, die bösen Geister (*beghu*) aber den auf die Erde fallenden Schatten der Menschen. Die unterirdische Gottheit Baluwa-dano schickt bisweilen einen bösen Geist auf die Erde, um die Menschen durch Krankheiten zu strafen. Barasi-luluö oder Baliu verleihen den Menschen die Seele.

Nach den Nord-Niassern ist aller Seelenstoff im Besitz der Sibarassia Nosso. Ture Luluwe wiegt die für den einzelnen Menschen bestimmte Menge Seelenstoff ab, und Lowalangi bestimmt, wie viel Seelenstoff einem jeden zuteil wird. Von den bösen Geistern (*beghu*) werden zumal Afôcha und Nadaoja sehr

gefürchtet, weil man meint, daß sie die Schatten der Menschen aufessen.

In Süd-Nias (Tĕlok Dalam) glaubt man, daß Malaria gewöhnlich durch Nadaoja verursacht wird. Dieser ist, wie Afôcha, ein Baumgeist. Von den *beghu* hat Sibua es besonders auf schwangere Frauen abgesehen. Der *beghu salawa* macht die Menschen krank, indem er sie erschreckt. Der *beghu lauweha* soll im Meere oder nach anderen im Walde hausen. Der *beghu nassi* läßt die Bemannung der Fahrzeuge ertrinken. Zu den Waldgeistern gehören die *beghu hedoja*, welche die Menschen durch ihre Berührung krank machen, und *buka bukai*. Der *beghu di bunu* macht, daß Menschen vom Fieber befallen werden, und der Erdgeist *djumbala tanah* verursacht Beriberi. In Nord-Nias (Lahewa) wird der Grottengeist *beghu dŏya* sehr gefürchtet. *Sihelu dano* dringt in die menschlichen Wohnungen ein und macht die Bewohner krank. In Süd-Nias ist der *beghu saho*, der in Gestalt einer weißen Katze in Bäumen sitzt, sehr gefürchtet. Die *beghu lauru* und *gafore* sind die Geister der Korn- und Schweinemaße. Auch die Geister der Verstorbenen trachten, die Hinterbliebenen krank zu machen. Deshalb verfertigt man sofort nach dem Tode ein hölzernes Abbild des Verstorbenen. Man gibt dem Toten für das Jenseits verschiedene Gegenstände mit. Die Seele (*moko-moko*) verläßt den Körper einige Zeit nach dem Tode in Gestalt einer Spinne, die zu dem hölzernen Abbild (*adu*) des Verstorbenen gebracht wird. Nach einem Todesfall werden meistens dem Verstorbenen Opfer gebracht. Um den Toten zu hindern, wieder aufzuerstehen, bindet man seine Beine zusammen und verstopft seine Nasenlöcher. Auch das Nehmen eines Bades und verschiedene andere Vorschriften haben den Zweck, sich gegen die Rache des Verstorbenen zu schützen. Wenn trotzdem doch eine Krankheit ausbricht, so muß für den Verstorbenen ein neuer *adu* gemacht werden, dem ein Opfer gebracht wird. Bei einem Todesfalle macht man Lärm, um den Geist des Verstorbenen zu ver-

jagen. Für verstorbene Stammeshäupter wird statt eines hölzernen Bildes häufig ein großer Steinblock errichtet. Auch die Geister verstorbener Tiere sollen imstande sein, Menschen krank zu machen.

Die Kopfjagd scheint teilweise eine Äußerung des Ahnenkultus zu sein. Früher hatten die Kopfjäger ihre eigene Gottheit, die sie beschützte, und der sie ein Götzenbild errichteten. Nach Kruyt und Schröder ist der eigentliche Zweck des Kopfabschlagens, sich in den Besitz des Seelenstoffes dieses Kopfes zu setzen. Nach Frieß ist das Köpfeschnellen eine Äußerung des Spiritismus.

Auch auf Nias fürchtet man die *matianak* oder Geister im Wochenbett gestorbener Frauen. Bei der Bekämpfung von Krankheiten spielen die Priester und die *dukun* eine große Rolle. Die Niasser fürchten sich vor dem Regenbogen und vor Kometen. Regen mit Sonnenschein wird für gefährlich gehalten, weil dann die Krankheit verursachenden Geister umherschweifen. Auch andauernde Regengüsse und Erdbeben gelten als schlechtes Vorzeichen. Wenn jemand Priester werden will, versteckt er sich im Walde, damit seine Kamponggenossen dann glauben, daß ein böser Geist ihn entführt hat. Nachdem der Jüngling zurückgekehrt ist, wird er auf einen hohen Berg geführt, um die Berggeister kennen zu lernen.

Gewöhnlich wird eine Krankheit verursacht, indem ein böser Geist die Seele des Menschen fortnimmt. Wenn der böse Geist (*beghu*) den Schatten des Menschen aufgegessen hat, fleht der Priester einen *bela* genannten Geist an, den *beghu* zu zwingen, die Seele dem Kranken zurückzugeben. Man stellt sich also den Schatten des Menschen beseelt vor.

Böse Geister können die Menschen auch krank machen durch Ausstreuen von Krankheitskeimen, z. B. Pockenkeimen, Asche, Steinchen usw. Auch in das Wasser streuen sie Krankheitskeime. Daher die Furcht der Niasser, zu baden, und ihre Unreinlichkeit. Die *beghu* können die Menschen auch krank

machen, indem sie dieselben erschrecken oder auch berühren, oder indem sie in den Körper der Menschen eindringen. Man versucht, mittels Opfergaben die bösen Geister günstig für sich zu stimmen und wendet gegen die Krankheit erregenden *beghu* Amulette an.

Das Anfertigen der hölzernen Götzenbilder (*adu*) steht mit der Geisterverehrung und Geisterfurcht in Verbindung. Sie spielen eine bedeutende Rolle bei der Bekämpfung der Krankheiten. Wahrscheinlich sind die *adu* Medien, durch welche man mit den wohlgesinnten *bela* in Kontakt kommen kann. Die *bela* sind Geister, die auf den Gipfeln der Bäume wohnen. Es gibt auch böse *bela*, die die Menschen krank machen und Frauen schwängern. Wo die *adu* mit großen Genitalien versehen sind, ist dies als ein Fruchtbarkeitssymbol zu betrachten.

Man trägt Armbänder von Metall gegen Zauberei. Viele Krankheiten werden auf Zauberei zurückgeführt. Auch in Liebesangelegenheiten spielt die Zauberei eine große Rolle, indem man durch Zaubermittel Liebe einflößen kann. Viele Leute besitzen die Kraft, ihre Mitmenschen durch Verwünschungen krank zu machen. Die *beghu nassi* genannten Geister können durch ihre Blicke Krankheit verursachen. Pocken oder Wahnsinn werden als Strafe für ein begangenes Unrecht aufgefaßt. Zahnleiden und Hautkrankheiten werden durch ein Tier verursacht. Lowalangi läßt die Menschen durch Ertrinken umkommen.

Das Obige wird genügen, um zu zeigen, wieviel in diesem Buche über 'Die Heilkunde der Niasser' auch über die Religion dieser interessanten Insulaner sich findet.[1]

[1] Die Besprechung des wertvollen, 1912 erschienenen Werkes von Elber *Die Sundaexpedition* behalte ich mir für den nächsten Bericht vor.

7 Der indische Buddhismus (1910—1913)

Von **H. Oldenberg** in Göttingen

Unter „indischem" Buddhismus wolle man den vorderindischen (im Ganzen, Ceylon eingeschlossen) verstehen. Daß gelegentlich doch auch Hinterindisches — ebenso Zentralasiatisches — zu erwähnen war, das mit den der Berichterstattung direkt unterliegenden Materialien und Problemen zusammengehört und auf diese Licht wirft, versteht sich von selbst. Eine vollkommen scharfe Grenzlinie zu ziehen, war natürlich unmöglich. Das massenhafte Material, für das neben der Orientalischen Bibliographie auch auf die vorzüglichen Zusammenstellungen Ballinis in der *Rivista degli Studi Orientali* zu verweisen ist, durfte ich vollkommen zu erschöpfen aus äußeren wie inneren Gründen nicht versuchen.

Unter den Gesamtdarstellungen erwähne ich zuvörderst das kleine, höchst inhaltreiche Buch von Mrs. Rhys Davids[1]. Es legt die so oft dargestellten Einzelheiten des alten Buddhismus nicht von neuem vor, sondern gibt — auf Grund der Pāliquellen — dem, der dessen äußeres Bild in sich aufgenommen hat, ein Gesamtbild, ich möchte sagen, seiner inneren Struktur. An die Spitze stellt die Verfasserin die Vorstellung des „Dhamma" als einer unpersönlichen, ewigen Ordnung der Dinge, welche deren Bewegung und Leben beherrscht. Sie verfolgt den Dhamma in seinen Erscheinungsformen: in der Leugnung eines Ich, im Kausalitätsgesetz, der von der Vorstellung des Karman beherrschten Moral, dem Erlösungsstreben und seinem Ziel, dem Nirvana. Mit der ihr eignen Feinheit und Klarheit ist sie bestrebt, von den Fragen, welche die Alten bewegten, und ihren Antworten darauf alle Elemente abzulösen, die den Be-

[1] Mrs. Rhys Davids *Buddhism, a study of the Buddhist norm* (Home University Library). London, ohne Jahr (erschienen 1912).

trachter der Versuchung des *thinking of something else* unterliegen lassen. So hat sie es erreicht, die Hüllen des Unwesentlichen abstreifend vom Wesentlichen der altbuddhistischen Gedankengänge ein nicht geringes Maß uns vor Augen zu stellen.

Weiter ist von Gesamtdarstellungen des Buddhismus oder wenigstens des alten Buddhismus die im vorigen Bericht (Archiv XIII 582) besprochene Edv. Lehmanns jetzt erfreulicherweise in deutscher Bearbeitung erschienen.[1] In neuer Auflage erschien das Buch des gegenwärtigen Berichterstatters[2] und dasjenige Pischels[3], das letztere unter Absehen von tiefer greifenden Änderungen von Lüders herausgegeben. Überall tritt in diesem Buch der außergewöhnliche Umfang von Pischels Wissen und Belesenheit hervor, und man wird dem Urteil des Herausgebers beipflichten, der es zu den besten der Arbeiten Pischels rechnet. Die auch in Pischels Forschungen über den Veda so energisch sich kundgebende Neigung, in der Auffassung altindischer geistiger Schöpfungen späteren Traditionen entscheidendes Gewicht einzuräumen, scheint mir hier und da ihn zu irrigen Ergebnissen geführt zu haben. Ich habe dies schon an anderm Ort hinsichtlich der Ansicht Pischels ausgeführt, die für die Auffassung der Entwicklung der Jātakaliteratur entscheidend sein und diese revolutionieren würde, daß die alte Zahl dieser Erzählungen 34 sei: offenbar wegen des allem Anschein nach erst in später Zeit dem Buddha beigelegten Epithetons „Kenner der 34 Jātakas" (s. dazu meine Ausführungen Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1912, 183 ff.). Ich glaube, daß das Gewicht, das Pischel bestimmten Formulierungen der Sāṃkhyaphilosophie in der Deutung der buddhistischen Lehre zugesteht, ähnliche Bedenken herausfordert. Anderer Art sind Zweifel, die ich gegen Pischels Parallelisierung des bud-

[1] Edv. Lehmann *Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion.* Tübingen 1911.

[2] H. Oldenberg *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* 6. Auflage, Stuttgart und Berlin 1914.

[3] R. Pischel *Leben und Lehre des Buddha.* 2. Auflage, Leipzig 1910.

dhistischen Freundschaftsgefühls (*maitrī*) mit der christlichen Liebe erhebe (s. meinen unten S. 617 A. 1 angeführten Aufsatz; vgl. auch dies Archiv XIII 586). Erfreulicherweise hat Pischel von den großartigen Entdeckungen in Zentralasien, um deren Erreichung er selbst sich so hervorragende Verdienste erworben hat, vieles noch für diese Arbeit nutzbar machen können. — In neuer, wesentlich erweiterter Auflage ist auch das feinsinnige und gedankenreiche, leider allzu stark von den Übersetzungen K. E. Neumanns abhängige Buch von de Lorenzo[1] erschienen. — La Vallée Poussin[2] stellt den alten Buddhismus in seinem Hervorwachsen aus dem Brahmanentum und nach den Grundzügen seines eignen Wesens mit der dem Verfasser eignen Unabhängigkeit des Urteils in der Kürze dar. Die treffende Bemerkung Barths, daß die feindlichen Brüder, Brahmanen und Buddhisten, doch in Wahrheit Brüder sind, kann als ein Leitmotiv seiner Ausführungen angesehen werden. *Nous n'essaierons pas de ramener leurs* (der Buddhisten) *opinions à une doctrine cohérente: ce serait perdre notre temps; mais nous sommes fixés, ou à peu près, sur leurs principales pensées habituelles et par conséquent dirigeantes*: man wird diesem Grundsatz der Darstellung nur beistimmen können. Ebenso der Lösung, zu welcher der Verfasser in dem vieldiskutierten Nirvanaproblem sich bekennt: das Nirvana *n'est pas le néant, mais ce n'est aucune forme connue ou imaginable d'existence.* — Über das Buch von Costa[3], der auf theoretischem Gebiet die buddhistische Ablehnung der Annahme absoluter Prinzipien und die Lehre von der Unbeständigkeit, der Nichtsubstanzialität alles Daseins in Verbindung mit der Diskussion der Gedankengänge leitender abendländischer Systeme in den Vordergrund stellt, auf praktischem Gebiet die Idee des Mitleids, habe ich

[1] G. de Lorenzo *India e Buddhismo antico* (Bibl. di Cultura moderna). 2. ediz., Bari 1911.

[2] L. de la Vallée Poussin *Bouddhisme et religions de l'Inde* (Christus p. 220—298). Paris 1912.

[3] Alessandro Costa *Filosofia e Buddismo.* Turin 1913.

an anderm Ort (Deutsche Lit. Zeit. 1913, 2715 ff.) berichtet und die Reserven, die ich hier machen möchte, bezeichnet. Ebenso über die Schrift von Mme Alexandra David[1], die den Buddhismus — wenn ich mich nicht täusche, ihn bemerkbar modernisierend — als *proche des conclusions de la science d'aujourd'hui et, j'oserais dire, de la science de demain* dem einzelnen als Führer, dem sozialen Leben als Leuchte darbietet (vgl. Deutsche Lit. Zeit. 1912, 220 f.). — Dahlke[2] hat entdeckt, daß man den Buddhismus nicht versteht, wie in geradezu peinlicher Weise aus der Literatur über ihn hervorgehe. Seinerseits historischem Denken fernstehend erläßt er es sich, um ein Verständnis des Buddhismus sich zu bemühen, wie er mit den ihm vorangehenden Phasen des Gedankens verknüpft an seiner Stelle innerhalb des altindischen Geisteslebens steht. Für Dahlke ist die Lehre des Buddha — d. h. in Wahrheit eine Mischung von Buddha und Dahlke — nicht allein großartig und tief wie die Heraklits, die des Vedānta es auch ist. Sie ist mehr als das: sie ist wirklich. Man stelle alle Religionen, alle philosophischen und wissenschaftlichen Systeme der Welt auf die eine Seite: auf die andre kommt allein der Buddhismus. Der Buddha steht wie der Erwachsene gegenüber Kindern da. Um für seine Lehre Platz zu machen — während Kant „als einer der größten Schädlinge am Baume des geistigen Lebens der Menschheit" entlarvt wird — muß „die nichtwirkliche und die rückwirkliche Form der Weltanschauung, wie sie als Glaube und Wissenschaft überall die freie Aussicht versperren, hinweggeräumt oder doch auf das ihnen zukommende Gebiet begrenzt werden". Ein folgender Band wird die Bedeutung des Buddhismus für Moral und Religion den wenigen darlegen, für die Dahlke schreibt — „das

[1] Alexandra David *Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha.* Paris 1911.

[2] P. Dahlke *Buddhismus als Weltanschauung.* Breslau 1912. Vgl. auch denselben *Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit.* Breslau 1912.

sind die wenigen, die viel sind". — B. Jayatilaka, ein ceylonesischer Gelehrter, beschreibt in einem Vortrag, den er auf dem Weltkongreß für freies Christentum (Berlin 1910) hielt[1], die buddhistische Lehre als ein „System von praktisch-ethischen Regeln, deren Ziel die Ausmerzung des Schlechten ist, die Entwicklung des Guten und die Reinigung des Herzens". Wenn ein Blatt, das diesen Vortrag veröffentlichte, von ihm rühmte, er gewähre Einblicke in das Wesen des Buddhismus, wie sie aus den in Europa bekannten Kommentaren dieser Lehre bisher kaum zu gewinnen seien, so schien es dem gegenwärtigen Berichterstatter[2] wichtig, auf das aus der Untersuchung der alten Quellen und allein aus dieser zu gewinnende echte Bild des ursprünglichen Buddhismus gegenüber der bequemen und freien modernen Umdeutung zurückzuweisen. — Kurze, verschiedenen Zwecken angepaßte Darstellungen des Buddhismus hat der Verfasser des vorliegenden Berichts an den beiden unten verzeichneten Stellen[3] gegeben. Hier darf auch ein gleichfalls kurzer, vor der Asiatic Society of Bengal gehaltener Vortrag desselben[4] erwähnt werden, der die Entwicklung der Arbeit an einigen leitenden Problemen der Buddhismusforschung in den letzten Jahrzehnten und die Stellung des Vortragenden dazu charakterisiert. — Weiter sind einige der älteren Aufsätze L. von Schroeders[5] in diesem Zusammenhang zu erwähnen, die

---

[1] B. Jayatilaka *Buddha*. Berliner Tageblatt Nr. 409, 14. August 1910. — Englisch unter dem Titel *The Message of Buddhism,* The Buddhist Review, Okt. bis Dez. 1910 S. 307 ff.

[2] H. Oldenberg *Unechter und echter Buddhismus.* Internat. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst u. Technik, 5. Jahrg. Berlin 1911 S. 545 ff.

[3] H. Oldenberg in *Kultur der Gegenwart,* Teil I, Abt. III, 1. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin 1913, S. 74 ff. 83. — Derselbe *Buddha und der alte Buddhismus,* Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1910.

[4] H. Oldenberg *A Note on Buddhism*, Journ. and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal IX, 123 ff. Calcutta 1913.

[5] L. von Schroeder *Reden und Aufsätze vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur.* Leipzig 1913; *Buddha* S. 194 ff.; *Buddha und unsere Zeit* S. 216 ff.

bei der Herausgabe von dessen gesammelten Reden und Aufsätzen der Öffentlichkeit neu dargeboten sind. — Formichi[1] legt in einem formschönen, in Rom gehaltenen Vortrage, größtenteils im Anschluß an die Predigt Buddhas von Benares — die historische Authentizität von deren Überlieferung, möchte ich glauben, überschätzend: doch darauf kommt wenig an; die größte innere Authentizität wohnt jener Rede sicher bei — die Grunddogmen des Buddhismus und die das buddhistische Leben beseelenden Stimmungen dar. In der Vergleichung der buddhistischen Verkündigung mit der christlichen übersieht er die Unterschiede in Form und Ton keineswegs. Die den inneren Gehalt betreffenden würde ich doch in mancher Hinsicht für tiefergehend halten, als er tut. Wenn er, mit Pischel sich berührend, eine die Übungen der *maitrī* verherrlichende Stelle als *canto dell' amore* betrachtet, möchte ich an die Bedenken erinnern, die ich dem gegenüber erhoben habe (s. oben S. 609). *Dov' è più l' egoismo?* fragt er. Aber ist denn wirklich das altbuddhistische Erlösungsstreben von einem Zug des Egoismus frei? Der Weg zur eignen Erlösung ging geradeaus, auch über Qualen andrer: ich erinnere an die Geschichte von Vessantara. — Pizzagalli[2] schließt Bemerkungen über die philosophische und ethische Struktur des Buddhismus an die Analyse einiger neuerer Arbeiten auf diesem Gebiet an (La Vallée Poussins Übersetzung von Śāntidevas Bodhicaryāvatāra; das oben erwähnte Buch de Lorenzos u. a.). — Formichi und Belloni-Filippi[3] untersuchen das Verhältnis der religiösen Elemente im Buddhismus zu den philosophischen. — Von Behandlungen des Buddhismus im Rahmen umfassenderer religionsgeschichtlicher

---

[1] Carlo Formichi *La dottrina di Gautama Buddha e i suoi valori umani* (Conferenze e prolusioni, Anno VI Nr. 6). Roma 1913.

[2] A. M. Pizzagalli *Buddha e i dogmi del Buddhismo* (Nuova Antologia, 16. Luglio 1912). Roma 1912.

[3] C. Formichi *È il Buddhismo una religione o una filosofia?*; Ferd. Belloni-Filippi *Ancora sul tema: È il Buddhismo una religione o una filosofia?* (Rivista di Filosofia Ann. III 217 ff. 713 ff.) Genova 1911.

Darstellungen erwähne ich die von Farquhar[1], Geden[2], dem zu früh verstorbenen Speyer[3] — der, wenn ich mich nicht täusche, den philosophischen Gehalt des Buddhismus allzu wenig herausgearbeitet hat — sowie diejenige in Söderbloms Neubearbeitung des Tieleschen Kompendiums.[4] Hier ist auch der auf den Buddhismus bezüglichen oder diesen berührenden, teilweise höchst wichtigen Artikel in der Encyclopædia of Religion and Ethics (von Rhys Davids, Mrs. Rhys Davids, de la Vallée Poussin u. a.) sowie einzelner in der „Religion in Geschichte und Gegenwart" zu gedenken.

Von Besprechungen einzelner buddhistischer Dogmen, Vorstellungen, Prinzipien hebe ich die folgenden hervor.

Gjellerup[5] beschäftigt sich, veranlaßt durch die Darstellung des Buddhismus in Deussens Allg. Geschichte der Philosophie (Bd. I Abteilung 3), mit der buddhistischen Erlösungslehre vor allem unter Hervorhebung des „Anatta"gedankens (Leugnung eines *ātman* [„Selbst"]) und der von ihm mit Walleser — ich bezweifle, ob mit Recht — angenommenen Stellungnahme der Nidānaformel zum erkenntnis-theoretischen Grundproblem der Bewußtseinsimmanenz der empirischen Realität. — In populärer Sprache gibt Bhikkhu Sīlācāra[6] ein lebendiges Bild vom Wesen und der sittlichen Wirksamkeit der eben berührten Anattalehre. — Es war ein glücklicher Gedanke von la Vallée Poussin[7],

[1] J. N. Farquhar *The Crown of Hinduism* (Oxford 1913) an mehreren Stellen (s. das Register).

[2] Alfred S. Geden *Studies in the Religions of the East* (London 1913), 432 ff.

[3] J. S. Speyer *Die indische Theosophie.* Leipzig 1914, 136 ff.

[4] Tiele *Kompendium der Religionsgeschichte.* 4. völlig umgearb. Aufl. von N. Söderblom. Berlin 1912, 274 ff.

[5] K. Gjellerup *Die buddhistische Erlösungslehre und die Geschichte der Philosophie* (Preuß. Jahrbücher Bd. 142 S. 21 ff.). Berlin 1910.

[6] Bhikkhu Sīlācāra *Das Ichproblem im Buddhismus.* Ein Vortrag. Übersetzt von Alfred Eichelberger. Breslau, ohne Jahr.

[7] L. de la Vallée Poussin *Bouddhisme, études et matériaux: Théorie des douze causes* (Université de Gand, Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres). Gand 1913.

älterere und jüngere, die neuerdings soviel behandelte Nidāna-(Kausalitäts-)formel betreffende ganze Texte (wie das Śālistambasūtra) und zerstreute Materialien zu sammeln. Er hat das in großer Reichhaltigkeit getan, wertvolle Erörterungen über den ursprünglichen Sinn und über spätere Deutungen jener Formel seinerseits hinzufügend, eine Arbeit, die sich würdig an die im vorigen Bericht (S. 583 ff.) besprochene Oltramares anschließt. Ich kann nicht für zweifelhaft halten, daß die Verteilung der Glieder der Kausalitätsformel auf drei Existenzen der Seelenwanderung (wenn dieser Terminus hier gebraucht werden darf, wo ja die Vorstellung einer „Seele" durchaus fern zu halten ist), in der Weise, wie es S. 36 dargestellt ist, den wahren, ursprünglichen Sinn der Formel trifft: 1. *Vie antérieure: avidyā et saṃskāras.* 2. *Vie actuelle: vijñāna . . . bhava.* 3. *Vie à venir: jāti-jarāmaraṇa.* — Auf dieselbe fundamental wichtige Formel bezieht sich auch ein kürzerer Aufsatz, den wir Belloni-Filippi[1] verdanken. Mit vollem Recht, meine ich, lehnt er es ab, in dieser Formel ein *adattamento di un antico mito cosmogonico* (Kern) oder *un' amalgama d' idee eterogenee* (Deussen) zu sehen. Wenn er ebenso auch die von ihm mir zugeschriebene Annahme einer *fusione di due serie di principi* abweist, möchte ich mich zu dieser Auffassung in der Tat nur in dem Sinn bekennen, wie das in der eben bei Gelegenheit von La Vallée Poussins Arbeit besprochenen, mir überzeugend scheinenden Verteilung der Glieder der Kausalitätsreihe auf verschiedene, einander ablösende Existenzen liegt. — Mit dem Terminus *satkāya* bez. Pāli *sakkāya* beschäftigt sich Walleser[2], welcher die Etymologie von Childers für *sakkāya* (sva-kāya) annimmt, mit der Modifikation, daß er, um das doppelte *k* zu erklären, als Urform vielmehr **svat-kāya* ansetzt *(sva-* behandelt in der Weise von *mad, tvad):* meines Erachtens allzu gewagt. *satkāya* wäre dann

[1] Ferd. Belloni-Filippi *Il 'Paṭiccasamuppàda'* (Rivista di Filosofia, Anno IV Fasc. 3) Genova 1912.

[2] M. Walleser *Satkāya* ZDMG LXIV 1910, 581 ff. Vgl darüber in derselben Zeitschrift Bd. LXIII Lefmann (S. 438 f.) und Oldenberg (S 858 f.).

verfehlte Sanskritisierung; aus jüngeren Texten weist Walleser in der Tat die Form *svakāya* nach. — Den Terminus Tathāgata — die Bezeichnung, die sich Buddha beigelegt zu haben scheint, wo er von sich selbst redete; ich pflege zu übersetzen „der Vollendete" — untersucht Hopkins[1] unter Herbeiziehung des epischen Sprachgebrauchs. Er denkt an die Möglichkeit der Vereinigung zweier Vorstellungen: *the One Who is Perfect* und *the One Who Died.* — Die Lehre des jüngeren Buddhismus von den drei *kāya* des Buddha *(dharmakāya, saṃbhogakāya, nirmāṇakāya)*, mit der sich früher namentlich la Vallée Poussin beschäftigt hat, studiert jetzt Masson-Oursel[2]. *Le problème des trois corps naquit d'un effort spéculatif pour concilier les traits contradictoires de la personnalité du Bouddha: la valeur absolue de son enseignement et les contingences de sa vie humaine. La solution consiste à poser dans l'éternel un Dharmakāya absolu, et à projeter dans le temps, dans l'espace, dans le monde, une ombre de ce dieu, le Nirmāṇakāya.* Der Verfasser vermutet, daß die Indoskythen Kaniṣkas als Vermittler zwischen dem iranisch-griechischen und dem indischen Denken zur Bildung dieser Lehre beigetragen haben, während er einen Einfluß der christlichen Trinität aus chronologischen Gründen ablehnt. Doch will er über die Annahme fremder Einwirkung den wesentlich indischen Ursprung der Lehre nicht verkennen: einerseits *intrusion des philosophies ambiantes (Sāṃkhya, Vedānta) au sein du bouddhisme,* andrerseits *influence de l'hindouisme populaire.* — La Vallée Poussin[3] untersucht das Ineinanderspielen des Auto-

[1] E. W. Hopkins *Buddha as Tathāgata* (Amer. Journ of Philology XXXII 205 ff.) Baltimore 1911. Vgl. auch den Exkurs Frankes in seinem *Dīghanikāya* (siehe unten S. 624).

[2] P. Masson-Oursel *Les trois corps du Bouddha* (Journ. as. 1913, I 581 ff.) Paris 1913.

[3] L de la Vallée Poussin *Faith and Reason in Buddhism.* Transact. of the 3. Congr. of Rel. (Oxford 1908), V. Religions of India and Iran 32 ff. — Man gestatte mir, diese und die folgende Nummer hier nachträglich zu verzeichnen, obgleich vor dem zu behandelnden Zeitraum erschienen.

ritätsglaubens und des Sichstützens auf die Kraft der eignen Vernunft im Buddhismus. Sehr gut bemerkt er: *I doubt if there is a Buddhist, I mean an enlightened one, who is not something of a mystic, of a rationalist, and of a believer.* — Mrs. Rhys Davids[1] untersucht das Verhältnis der *paññā (intuition or insight)* zu dem System der fünf *khandha*, der Konstituenten des empirischen leiblich-geistigen Daseins. — Beckh[2] beschäftigt sich mit den Berichten über visionäre Erlebnisse des Buddha, der mit himmlischen Wesen in Beziehung zu stehen glaubte (nur kurze Inhaltsangabe liegt vor). — De Blonay[3] gibt Ergänzungen zu seinen früher veröffentlichten Untersuchungen über die Göttin Tārā *(Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Tārā* 1895).

Unter Behandlungen von Problemen der Moral und des geistlichen Lebens begegnen wir zunächst einer Arbeit von Anesaki[4], welche dies ganze Gebiet in der Kürze umfaßt. Er findet einen fundamentalen Gegensatz der buddhistischen Moral zur brahmanischen darin, daß jene sich nicht an die sozialen Institutionen und Traditionen anlehnt, sondern die Basis der Moral in den Grundwahrheiten der Weltanschauung aufsucht. Im Buddha, dem Verkünder dieser Weltanschauung, *personal perfection is united with universal truths . . . The ideal of Buddhist morality consists in the imitation of the Buddha.* Es wäre lockend, darf aber natürlich an dieser Stelle nicht unternommen werden, zu untersuchen, inwieweit der Buddhismus die Probleme, ich möchte sagen, die Antinomien, deren Keim in diesen Sätzen liegt, herausgearbeitet hat. Viele feine Bemerkungen Anesakis würden

[1] C. A. F. Rhys Davids *Knowledge and Intuition in Buddhism.* Ebendas. 43 f.

[2] H. Beckh *Über das Verhältnis Buddhas zu übersinnlichen Wesenheiten (Devatās) im Mahāparinibbānasuttam und seine Begründung im Yoga* (Actes du XVI. Congr. Intern. des Orientalistes, Athènes 1912, 101 f.).

[3] G. de Blonay *Note sur la déesse buddhique Tārā.* Mélanges S. Lévi 35 ff. Paris 1911.

[4] M. Anesaki *Buddhist Ethics and Morality.* Transactions of the Asiatic Society of Japan 1912 (auch in der Encycl. of Religion and Ethics).

einem solchen Unternehmen zu Hilfe kommen. Nur möchte man bedauern, daß die Perioden der Geschichte des Buddhismus vom Verfasser nicht strenger auseinander gehalten sind. Der Einblick in die Auffassungen des einzelnen Zeitalters gewinnt so, scheint mir, nicht volles Leben. Und ebenso heben sich die großen Linien, in denen die Entwicklung sich vorwärts bewegt hat, nicht in der Klarheit hervor, die bei einer anderen Anlage der Darstellung erreicht worden wäre. — Mein schon im vorigen Bericht (S. 586) erwähnter Aufsatz über die buddhistische *maitrī* (vgl. oben S. 609) ist neu gedruckt worden.[1] — Mit einigen auf das Mönchsleben bezüglichen Ausdrücken — es handelt sich um Details des Almosenganges — beschäftigt sich Hoernle.[2] — Über die Lebensführung des buddhistischen Laiengläubigen schreibt A. Fisher.[3] — Hier sei schließlich ein Vortrag erwähnt, der die Stellung des Buddhismus zum Alkoholgenuß unter Heranziehung hygienischer und statistischer Materialien beleuchtet und zur Enthaltung mahnt.[4] —

Wir wenden uns zur Literatur des Buddhismus. Vorangestellt werde, was die Pāli- und Sanskritliteratur (resp. die sonstigen mit der letzteren zusammen zu behandelnden aus dem Norden stammenden Texte) gemeinsam betrifft. Dann soll von der Pāliliteratur, hierauf von der nördlichen gesprochen werden.

An vorderster Stelle ist hier der erste Versuch zu erwähnen, die gesamte Literatur des Buddhismus eingehend darzustellen. Dem Werke von Winternitz[5] kommt die sehr ausgebreitete

[1] H. Oldenberg *Der Buddhismus und die christliche Liebe.* Aus dem alten Indien 1 ff. Berlin 1910.

[2] A. F. Rud. Hoernle *The Buddhist Monastic terms samatittika, sapadāna, and uttari-bhanga.* JRAS 1912, 736 ff., vgl. auch 1913, 681 f.

[3] Alex. Fisher *The Daily Life of a Lay-follower of the Buddha* (The Buddh. Review vol. II 280 ff.) London 1910.

[4] Bhikkhu Sīlācāra, Rangoon, *Buddhismus und Alkohol.* Übersetzt von A. Eichelberger. Breslau 1913.

[5] M. Winternitz *Geschichte der indischen Literatur,* 2. Bd., 1. Hälfte: *Die buddhistische Literatur* (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 9 Bd., 2. Abt., 1 Hälfte). Leipzig 1913.

Belesenheit zugute, die dem Verfasser auf dem so weiten und in so disparate Regionen auseinanderfallenden Gebiet zur Verfügung steht. So stellt seine Arbeit ein überall nützliches Hilfsmittel dar. In bezug auf die Grundfrage, die hier alles beherrscht, das Verhältnis der Pāliüberlieferung zu der in Sanskrit usw. vorliegenden, nimmt Winternitz den schon seit langem von mir vertretenen Standpunkt ein, daß „das Pāliexemplar (der kanonischen Texte), natürlich nicht von unfehlbarer Korrektheit, doch als hervorragend gut erhalten beurteilt werden muß". Im einzelnen scheint mir in der Feststellung der Tatsachen, in der Führung der Untersuchungen und der Charakteristik der literarischen Strömungen doch die Schärfe und Sicherheit, die dem Buch den vollen Wert geben würde, nicht immer erreicht. Ich exemplifiziere. „Ein wirklicher Kanon heiliger Texte", sagt Winternitz (S. 6) „wurde wahrscheinlich erst auf dem dritten Konzil zusammengestellt, das nach dem mit Legenden ausgeschmückten, aber in der Hauptsache durchaus glaubwürdigen Bericht der Chronisten von Ceylon zur Zeit des berühmten Königs Aśoka stattfand", indem nach der Überlieferung „der gelehrte und hochangesehene Mönch Tissa Moggaliputta ... 236 Jahre nach dem Tode des Buddha eine Versammlung von tausend Mönchen nach der Stadt Pāṭaliputra (dem heutigen Patna) einberief, um einen Kanon von Texten der wahren Religion zusammenzustellen". Betrachtet man die alte Überlieferung (Samantapāsādikā, Dīpavaṃsa, Mahāvaṃsa), so findet man als die Geschehnisse dieses Konzils die Proklamation des Textes Kathāvatthu, welcher es mit der Widerlegung von Häresien zu tun hatte; dazu den Vortrag (*saṃgāyiṃsu, saṃgāyanto* sagt die Samantapāsādikā) von Dhamma und Vinaya, wie einst unter Mahākassapa und Yasa geschehen. Vergleicht man die Traditionen über das Konzil von Vesālī, deren ältestes Exemplar bekanntlich in die kanonische Literatur (Cullavagga) zurückreicht, so erscheint in diesem Exemplar als Inhalt jenes Konzils allein der Streit über die allbekannten

zehn Punkte, die von gewissen Mönchen der strengen Ordnung gegenüber zugelassenen Indulgenzen. Im Unterschied hiervon läßt die jüngere „Überlieferung“ auf die Verhandlung über die zehn Punkte eine Redaktion des Kanon folgen der ähnlich, die auf dem ersten Konzil vorgenommen sein soll. Drängt sich nicht die Wahrscheinlichkeit auf, daß auch in der Versammlung von Pāṭaliputta — oder in dem Bilde, das man sich von dieser machte — der eigentliche alte Kern in der Proklamation des Kathāvatthu zu suchen ist, und daß dann, genau wie für das zweite Konzil, die Geschichte von der Rezitation oder Redaktion des Kanon, dem geläufigen Schema entsprechend, hinzugefügt worden ist? Und selbst wenn eine *saṃgīti* von Dhamma und Vinaya bei dieser Gelegenheit in der Tat stattgefunden haben sollte, liegt es nicht nah, darin eben eine vielleicht gegen gewisse Ketzereien ihre Spitze kehrende Durcharbeitung des Kanon, wahrscheinlich im speziellen Interesse einer bestimmten Schule, zu vermuten? Daß ein „wirklicher Kanon“ erst jetzt zusammengestellt sei: wie weit liegt diese Vorstellung vom Überlieferten ab! Wie ganz, glaube ich hinzufügen zu dürfen, entbehrt sie der inneren Wahrscheinlichkeit!

Vom Vinaya sprechend findet Winternitz (S. 5 f.) — meines Erachtens mit Recht — daß schon zur Zeit des zweiten Konzils ein Kanon von Vorschriften für das Leben der Mönche vorhanden gewesen sein muß „von der Art, wie er in unserm Vinayapiṭaka vorliegt“. Wenn er dann aber einen „wirklichen Kanon“ erst zu Pāṭaliputta festgestellt sein läßt, so drängt sich die Frage auf, inwiefern jener frühere Kanon des Vinaya unwirklich gewesen sein soll, weshalb er nicht mit dem Kanon der späteren Zeit identisch, oder vielleicht im wesentlichen identisch gewesen sein kann. Doch würde ich bedauern, wollte man dem Widerspruch, zu dem ich mich hier und nicht selten anderwärts durch die Aufstellungen von Winternitz herausgefordert fühle, entnehmen, daß die Vorzüge seiner mühevollen Arbeit von mir nicht voll gewürdigt werden.

Zur Lösung der oben (S. 618) bezeichneten Grundfrage der buddhistischen Literaturgeschichte, der nach dem Verhältnis der Pāliüberlieferung zu den andern Traditionsmassen, habe ich in Fortführung früher vorgelegter Untersuchungen (Buddhistische Studien, ZDMG LII 1898, 613 ff.) in den zwei unten angegebenen Aufsätzen[1] beizutragen versucht. Der erste unternimmt es für das Mahāvastu ein Verhältnis nachzuweisen, dessen allgemeinere Geltung der zweite dann an andern Texten (Divyāvadāna, Avadānaśataka) aufzeigt. Es tritt in Texten wie diesen eine starke Ungleichmäßigkeit der Diktion hervor: von Abschnitten modernen stilistischen Charakters (Stil A) heben sich solche ab, die denselben archaischen oder hieratischen Stil wie die kanonischen Pālitexte zeigen (Stil B). Dem Verfasser oder Anordner des Mahāvastu lag eine Sammlung in B-Stil verfaßter, offenbar dem Pālikanon sehr nahestehender Texte vor: der Kanon der Schule, welcher er selbst zugehörte. Wo wir kompakte Textstücke dieser Schule mit den entsprechenden Stücken des Pālikanon konfrontieren können, zeigt sich, daß das Pāliexemplar zwar dem nördlichen Paralleltext gegenüber nicht überall das Richtige zu haben braucht, daß aber über den nördlichen Text eine Durcharbeitung — wenn nicht mehrere — hingegangen ist, die an zahlreichen Stellen kleinere, an einigen größere Zufügungen im Geschmack jüngerer Zeit vorgenommen hat. Wenn in den glänzenden Untersuchungen Sylvain Lévis (s. den vorigen Bericht, S. 596 ff.) die kanonischen Texte — z. B. der Vinaya — der Schule der Mūlasarvāstivādin denen der Pālischule als gleichberechtigte Mitbewerber um den Preis der Ursprünglichkeit an die Seite gestellt werden, scheint mir dem eben dies entgegenzuhalten, daß mit typischer Regelmäßigkeit in jenen nördlichen Texten zwei — min-

---

[1] Hermann Oldenberg *Studien zum Mahāvastu.* NGGW 1912, 123 ff. — *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon,* ebendas. 155 ff. — Hier mögen über die Stellung des Mahāvastu zur Pāliliteratur auch die Bemerkungen von A. J. Edmunds *JRAS* 1913, 385 ff. angeführt werden.

destens zwei — Schichten sich voneinander sondern. Unter einer Oberfläche, in der das Werk modernerer Bearbeiter zu erkennen ist, kommt eine tiefere Schicht zum Vorschein, das von jenen Bearbeitern Vorgefundene: dies aber erweist sich als gleichartig, teilweise als identisch, mit dem Pālikanon. Neben den bisher genannten nördlichen Texten werden in der zweiten meiner hier in Rede stehenden Arbeiten auch sanskritische Kanonfragmente, die neuerdings in so großer Zahl aufgetaucht sind, und Specimina chinesischer Übertragungen mit der Pāliredaktion verglichen. Die gewonnenen Resultate werden verwandt, den Aufbau des alten Kanon und die Art, in welcher er später Erweiterungen und Ausschmückungen erfahren hat, zu charakterisieren: auf diese Weise wird versucht scharfe Unterscheidung von Altem, das in recht tiefe Vergangenheit zurückreicht, und von darüber gelagertem Neuem der Auffassung entgegenzustellen, die vor kurzem S. Lévi in dem Satz ausgedrückt hat: *La constitution du Canon est un fait tardif qui s'est vraisemblablement produit dans les diverses écoles vers la même période, un peu avant l'ère chrétienne* (Lévi *Les Saintes Écritures du Bouddhisme* 1909, S. 19). — Von einem Abschnitt dieser meiner Untersuchungen, der sich speziell mit den Jātakas beschäftigt, wird weiter unten die Rede sein.

Ein inhaltreicher Aufsatz S. Lévis[1] beschäftigt sich mit inschriftlichen oder in den Wortschatz des Pāli hineinversprengten Spuren eines andern Dialekts, die lautliche Abweichungen vom Pāli und den Dialekten der Asokainschriften zeigen. Über Einzelheiten wird sich streiten lassen; an vielen Stellen, glaube ich, wird man Lévi in seinen Worterklärungen und wohl auch in der Herleitung der Worte aus einem verlorenen Dialekt zu folgen haben. So, wenn er die Bezeichnung für die schwersten Vergehen des Mönchs *pārājika* von *parāñc* ableitet (irre ich nicht, hat schon Leumann vorzeiten dieselbe Vermutung geäußert);

---

[1] Sylv. Lévi *Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme.* Journ. as. 1912 II, 495ff.

wohl auch, wenn er den Namen der nächstschweren Vergehen *saṃghādisesa* mit Kern (doch anders als dieser deutend) als *saṃghātiśeṣa* erklärt. Zum Schluß aber bemerkt er: *Les conséquences qui s'en dégagent sont d'une gravité inattendue. Les stériles débats sur l'authenticité du canon pali ou du canon sanscrit sont éliminés. Sanscrit et pali n'apparaissent plus que comme les héritiers tardifs d'une tradition antérieure, récitée ou rédigée dans un dialecte disparu, qui avait atteint déjà un stage avancé d'usure phonétique ... Si Aśoka, le patron de l'orthodoxie, a connu le canon pali, il ne l'a point adopté, et le crédit du canon pali se trouve cruellement atteint. Ou bien Aśoka, les moines de Pāṭaliputra et les moines de Bharhut ne l'ont pas connu, parce qu'il n'existait pas encore, et la date du canon pali s'abaisse jusqu'au IIe siècle av. J.-C., si ce n'est plus tard encore.* Doch ist das nicht längst, ganz unabhängig von der Beurteilung der von Lévi untersuchten Worte und phonetischen Erscheinungen, Gemeingut, ich darf nicht sagen aller, aber doch der meisten Forscher, daß der Pālikanon so gut wie der sanskritische Übersetzung aus einem dritten ist? Wer über die Authentizität der beiden erstgenannten streitet, denkt dabei doch nicht an das sprachliche Gewand, das sie tragen, sondern an die literarischen Kompositionen selbst, welche hier dieses, dort jenes Gewand angelegt haben. Entsprechend der altbuddhistischen Auffassung, daß es nur auf den Inhalt, nicht auf dies Gewand ankommt (Cullavagga V 33), wird es in Indien, der Vielheit der Dialekte entsprechend, eine größere oder geringere Vielheit von Exemplaren des Kanon gegeben haben. Warum sollte Asoka oder die Mönche von Bharhut sich gerade des Exemplars bedient haben, das durch sein Hingelangen nach Ceylon dazu prädestiniert war, uns erhalten zu bleiben? Oder wenn Asoka es gekannt hat, aber um irgendwelcher Bedenken willen *ne l'a point adopté*: sind die Gesichtspunkte, die wir dem alten gläubigen König zuzuschreiben haben, nicht von denen der historischen, kritischen Forschung so verschieden, daß damit noch immer nicht die Autorität jenes Kanon für uns *cruellement atteinte* wäre?

Gegenüberstellungen nördlicher und südlicher Materialien das Dharmapada betreffend, die wir S. Lévi verdanken, sollen weiter unten (S. 635) erwähnt werden.

Die buddhistischen Predigten im allgemeinen charakterisiert, überwiegend mit Bezugnahme auf die Übersetzungen von K. E. Neumann, L. v. Schroeder in zwei Aufsätzen, die einige Jahre zurückliegen und jetzt neu gedruckt sind.[1] —

Wenden wir uns nun speziell zum Pālikanon, so sei zuvörderst eine Mitteilung Finots[2] über die älteste Spur von dessen Existenz in Birma erwähnt: eine Tontafel, die ein paar Zeilen des Vibhaṅga in Charakteren etwa des 6. Jahrhunderts enthält.

Eine größere Masse von Texten des Pālikanon legt in Übersetzungen K. Seidenstücker vor, in einem Buch, über das ich schon an anderem Ort berichtet habe.[3] Hier sei auch die kleine Sammlung gut ausgewählter kanonischer Pālitexte (dazu kurzer Abschnitte des Milindapañha und der Asokainschriften) erwähnt, die P. Tuxen und Helmer Smith in Lehmanns „Textbuch" übersetzt haben.[4] Wenn dort ein Stück unter der Überschrift „Aus dem Vinaya Piṭaka" erscheint, so hätte man lieber einen Text gesehen, der eigentlichen Vinayainhalt und eine Probe der für den Vinaya charakteristischen Darstellungsweise gibt (ein Stück Pātimokkha hätte meines Erachtens nicht fehlen dürfen), als einen Abschnitt dogmatischen Inhalts, der auch im Sutta Piṭaka zu zahllosen Malen vorgetragen wird: die (an sich natürlich Mitteilung durchaus verdienende und beanspruchende) Kausalitätsformel.

---

[1] L. v. Schroeder *Die Reden des Buddha. Nochmals die Reden des Buddha.* (Reden und Aufsätze. Leipz. 1913 S. 245 ff. 264 ff.)

[2] Finot *Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pāli en Birmanie.* Journ. as. 1913 II, 193 ff. Ich weise hier auch auf Finots Aufsatz J. a. 1912 II, 121 ff. hin, wichtig für die ältere Geschichte des Buddhismus in Birma.

[3] Karl Seidenstücker *Pāli-Buddhismus in Übersetzungen* (Veröff. der Deutschen Pāli-Gesellschaft). Breslau 1911. Vgl. dazu H. O. *Theolog Literaturzeitung* 1911 Sp. 353.

[4] Edv. Lehmann *Textbuch zur Religionsgeschichte.* Leipz. 1912 S. 214 ff.

Die im vorigen Bericht (S. 592) erwähnte höchst wichtige Arbeit einer Konkordanz der kanonischen Pāliverse ist von Franke[1] rüstig weitergefördert worden. Im Interesse der Wirkung, die man dem großartig angelegten, entsagungsvoll durchgeführten Werk wünscht, ist zu bedauern, daß es — vermutlich aus zwingenden äußeren Gründen — verteilt auf eine Reihe verschiedener Zeitschriften erscheint, und so nicht nur der imposante äußere Eindruck, sondern — was wichtiger ist — die bequeme Benutzbarkeit, wie sie die vedische Konkordanz Bloomfields auszeichnet, ihm verloren geht. Ebenfalls mit äußeren — vielleicht auch hier zwingenden — Gründen hängt wohl das Arrangement, das Franke gewählt hat, zusammen: Anordnung nach den Texten, in denen die einzelnen Verse sich finden, nicht nach deren alphabetischer Folge. Auch dies wirkt leider erschwerend für die Benutzung: man kann einen Vers, über den man informiert zu werden wünscht, nicht auffinden, bis man konstatiert hat, in welchem der kanonischen Texte und an welcher Stelle dieses Textes er steht. Die hier erwachsenden Hemmungen wird man um so mehr bedauern, je dankbarer man die eingreifende Förderung empfindet, die dies Werk allen Arbeiten auf dem Gebiet des buddhistischen Kanon zu bringen imstande ist: ich kann hier aus vielfältiger eigener Erfahrung sprechen.

Gehen wir zu den einzelnen Suttasammlungen über, so ist die Publikation des Dīgha Nikāya seitens der Pali Text Society, die gegenwärtig den Pālikanon annähernd bewältigt hat, zu erfreulichem Ende geführt worden.[2] Derselbe Nikāya ist in Übersetzungen vielfach behandelt. Über das Fortschreiten derjenigen

---

[1] R. O. Franke *Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen*, ZDMG LXIV 1910 S. 1ff. 760ff.; LXVI 1912 S. 204ff. 699ff. — *Die Gāthās des Vinayapiṭaka und ihre Parallelen*, WZKM XXIV 1910, 1ff. 225ff. — *Die Gāthās des Dīghanikāya mit ihren Parallelen*, Journ. Pali T. Soc. 1910, 311ff. — *Konkordanz der Gāthās des Majjhimanikāya*, WZKM XXVI 1912, 171ff.

[2] *The Dīgha Nikāya* vol. III. Ed. by J. Estlin Carpenter. London 1911.

von Neumann[1], das einen baldigen Abschluß seines großen Unternehmens erhoffen läßt, habe ich schon anderweitig berichtet und dabei von neuem versucht, die persönliche, allzu persönliche, auch hier unverändert sich kundgebende Eigenart dieser Übersetzungen Neumanns zu charakterisieren: Hingabe an die weihevolle Größe des Originals, an vielen Stellen geradezu hinreißende Schönheit der Sprache, aber oft Verfallen des Ausdrucks ins Manierierte; unsichere, oft wenig glückliche Hand in der Behandlung der philologischen Probleme; endlich ein überaus störendes Sichgehenlassen in behaglich keifender und witzelnder Polemik. Hier sei auch die von Neumann gesondert herausgegebene, mit zahlreichen bildlichen Beigaben geschmückte Übersetzung des hochwichtigen Sutta von Buddhas Tode[2] erwähnt. — Dasselbe zweite Drittel des Dīgha Nikāya wie Neumann haben auch die beiden Rhys Davids in bekannter, verdienstvoller Weise übersetzt: auch hier kann ich auf einen an anderem Ort von mir gegebenen Bericht verweisen[3]. — Von besonderer Wichtigkeit ist die große Frankesche Übersetzung einer Auswahl aus dem Dīgha Nikāya[4]: man bedauert, daß nicht der ganze Nikāya gegeben worden ist. Der Übersetzung Neumanns steht diese, man

---

[1] Karl Eugen Neumann *Die Reden Gotamo Buddhos aus der längeren Sammlung Dīghanikāyo des Pāli-Kanons übersetzt*, Bd. 2. München 1912. Vgl. H. O. *Theol. Literaturzeitung* 1913 Sp. 514f.

[2] K. E. Neumann *Die letzten Tage Gotamo Buddhos aus dem großen Verhör über die Erlöschung Mahāparinibbānasuttam des Pāli-Kanons übersetzt.* München 1911. Vgl. dazu H. Oldenberg *Süddeutsche Monatshefte*, Jahrg. IX S. 673ff. (München 1912.)

[3] T. W. and C. A. F. Rhys Davids *Dialogues of the Buddha, translated from the Pali of the Dīgha Nikāya.* Part II (The Sacred Books of the Buddhists vol. III). London 1910. Vgl. H. O. *Unechter und echter Buddhismus.* Internat. Wochenschrift für Wissensch., Kunst u. Technik 1911 Sp. 551ff.

[4] R. Otto Franke *Dīghanikāya*, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, in Auswahl übersetzt (Quellen der Religions-Geschichte hrsg. im Auftrage der Religionsgesch. Kommission bei der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen; Gruppe 8, Bd. 4). Göttingen und Leipzig 1913. — Vgl. dazu denselben *Die Verknüpfung der Dīghanikāya-Suttas untereinander*, ZDMG LXVII 1913, 409ff.

kann sagen, in Antipodenferne gegenüber. Die Sprache ist schlicht. Wenn Franke Verse des Originals in Versen wiedergibt, hat er das Vorgefühl, daß die seinigen „ja wohl kein Lob verdienen werden". Dafür waltet überall die peinlichste, die Materialien nach Möglichkeit erschöpfende, philologische Gewissenhaftigkeit, die es sich nicht erläßt, wie im Großen so im Kleinen und Kleinsten jeder Frage auf den Grund zu gehen. Als Anhänge beschäftigen sich eingehende Untersuchungen mit den Begriffen Tathāgata (vgl. oben S. 615), Arahaṃ, Bhikkhu, Samaṇa und schließlich mit dem besonders schwierigen Saṃkhāra. Aus der umfänglichen Einleitung hebe ich die beiden Kapitel hervor: 1. Wie kam der Dīghanikāya zustande? 2. Welche Gewähr haben wir für die Verläßlichkeit der buddhistischen Überlieferung? Auch die Verdienstlichkeit der umfänglichen Register darf nicht übergangen werden. Die eben erwähnte Frage, wie der Dīgha Nikāya zustande gekommen, beantwortet Franke dahin, daß derselbe „ein einheitliches Werk irgend eines Literaten, nicht aber eine Sammlung von Reden Buddhas aus ganz verschiedenen Jahren seines fünfzigjährigen Wirkens ist". Zusammengehalten werde das Werk durch einen einheitlichen Grundgedanken. Es handle sich um den zur Erlösung führenden Heilsweg, der gepredigt sei von einem Tathāgata: ein solcher Tathāgata nun sei Gotama Buddha, und die Absicht, ihn als solchen zu erweisen, beherrsche die Gesamtheit des Werks. Daß die eben bezeichneten Gedanken in der Tat zentrale in der ganzen altbuddhistischen Literatur sind, ist unzweifelhaft. Darum, meine ich, treten sie auch im Dīgha Nikāya fortwährend hervor und wäre eine andre Sachlage recht befremdend. Man erwäge noch, daß ein kürzerer Text naturgemäß leichter vom Hauptinhalt der buddhistischen Verkündigung abgehend zufällige Seitenrichtungen einschlagen kann als ein längerer: im Dīgha Nikāya aber sind eben die längsten Suttas vereinigt. Daß indessen über das damit Gesagte hinausgehend einheitliche Konzeption und ein individueller Verfasser des Ganzen anzunehmen wäre, ist mir

durch Frankes Ausführungen nicht überzeugend geworden. Meine Bedenken zu begründen, ist dies nicht der Ort. Nur das sei vor allem bemerkt, daß ich auf der andern Seite auch den Dīgha Nikāya keineswegs als Sammlung von Reden Buddhas aus verschiedenen Zeiten seines Wirkens auffassen möchte. Den Grad von Authentizität, der ihnen damit beigelegt wäre, besitzen diese Predigten nicht. Sie erscheinen mir als Kompositionen, in denen man die dogmatischen Gedanken des Dhamma und Verwandtes dem Buddha in den Mund gelegt hat, in stark stilisierter Form, vermutlich hier und da tatsächliche Erinnerungen an wirkliche Erlebnisse, an wirklich gehaltene Reden mit hineinverarbeitend, im ganzen gewiß die Gedanken des Buddha richtig wiedergebend. Für den Verfasser dieser Reden halte ich nicht ein Individuum, sondern einen Bhikkhu (oder Kreis von Bhikkhus) hier, einen dort — überallhin durch die weiten Regionen des alten Saṃgha. Was so produziert worden war, wurde gesammelt, die Differenzen ausgeglichen, einheitliche (oder annähernd einheitliche) Ausdrucksweise überall durchgeführt. Es wird von Wichtigkeit sein, mit Untersuchungen über den Dīgha Nikāya entsprechende über den Majjhima Nikāya in Verbindung zu setzen. Sind das nicht zwei Teile derselben Sammlung, so daß man die längeren Suttas (vielleicht ohne daß die Grenzlinien des längeren und kürzeren mit vollkommener Strenge gezogen waren) in den Dīgha Nikāya, die minder langen in den Majjhima Nikāya tat? Zeigen sich zwischen der Redigierweise der Dīghabhāṇaka und der Majjhimabhāṇaka irgendwelche Differenzen, ursprüngliche oder im Laufe der Weiterüberlieferung hineingeratene? Durchaus zutreffend ist die Beobachtung Frankes (auch ich hatte sie gemacht, ohne sie in der Vollständigkeit wie Franke durchzuführen, und ohne sie zu veröffentlichen), daß zwischen direkt benachbarten oder wenigstens nahe beieinander stehenden Suttas vielfach Gemeinsamkeit von kürzeren oder längeren Textpartien obwaltet (s. namentlich den S. 624 A. 1 angeführten Aufsatz Frankes in der ZDMG). Von großem Interesse ist dabei

(s. dort S. 415f.), daß, wie Franke zeigt, diese Gemeinsamkeit stark vermindert wird, wenn man die Suttas in der Reihenfolge des chinesischen Dīrghāgama liest (vorläufig natürlich die Pālisuttas, in Erwartung der Zeit, wo auch der Nichtsinolog von dem chinesischen Text eine genauere Vorstellung erhalten haben wird, als ihm jetzt erreichbar ist). Vielleicht deutet diese wertvolle Beobachtung auf höhere Ursprünglichkeit des Pāliexemplars: welcher Schluß natürlich nur ganz vorläufig gezogen werden darf, bis, wie eben angedeutet, für eine eindringende Untersuchung des Verhältnisses beider Redaktionen die Zeit gekommen sein wird (ich beziehe mich hier auf meine Bemerkungen NGGW 1912, 182). Ich bemerke schließlich, daß Franke im Abschnitt II seiner Einleitung („Welche Gewähr haben wir für die Verläßlichkeit der buddhistischen Überlieferung?") auf seine in meinem vorigen Bericht S. 613f. erwähnte Skepsis, namentlich gegenüber der Chronik Dīpavaṃsa, zurückkommt und seinen Standpunkt gegenüber Geiger verteidigt. Dem Kanon selbst sagt er 'Nicht-Authentizität' nach. Aber er schränkt dann dies Urteil doch ein: „Wir dürfen ja immerhin hoffen, daß die Verfasser der Werke des Kanons, wenn sie auch das ihre hinzutaten, doch echtes Buddha-Wort hineinverarbeitet haben. Diese Schätze wollen wir allmählich herausgraben und festhalten, den Schutt aber ehrlich als Schutt bezeichnen und preisgeben." Welchen Sätzen ich nur dies hinzufügen möchte, daß auch, was nicht im vollen und strengen Sinn 'Buddha-Wort' ist, darum doch noch nicht 'Schutt' zu sein braucht. Die Gedankenwelt und die Lebensformen der buddhistischen Gemeinde verdienen, meine ich, erforscht zu werden, auch wo wir sie nicht auf den Meister selbst zurückverfolgen können, auch wo wir vielleicht ihr Zurückgehen auf den Meister für ausgeschlossen zu halten Grund finden. —

Das Satipaṭṭhānasutta übersetzt J. v. Ott[1]. — Mit den älteren

[1] Jul. von Ott *Das Satipaṭṭhāna-Suttaṃ*, die Rede des Buddho Gotamo über die Grundlagen des Eingedenkseins (Majjh. Nik. Nr. 10), übersetzt und mit Anmerkungen versehen (Veröffentlichungen der Deutschen Pāli-Gesellschaft). Breslau 1913.

und jüngeren Traditionen über jenen Raṭṭhapāla, der im Mittelpunkt eines Sutta des Majjhima Nikāya (Nr. 82) steht, beschäftigt sich M. Bode[1]: ich darf hier auf meine Bemerkungen NGGW 1912, 168 A. 2; 187 A. 1 verweisen. — Zum Aṅguttara Nikāya veröffentlicht die Pali Text Society einen geradezu unschätzbaren Indexband.[2]

Viele Förderung hat die Literatur des Khuddaka Nikāya gefunden. Texte moralischen Inhalts, die diesem Nikāya angehören, hat Pavolini[3] übersetzt: zu seiner Übersetzung des Dhammapada (vgl. den vorigen Bericht 589) fügt er Ausgewähltes aus Suttanipāta und Itivuttaka. — Vom Suttanipāta ist höchst erfreulicherweise eine Neubearbeitung der Fausböllschen Ausgabe auf erweiterter handschriftlicher Grundlage durch D. Andersen und H. Smith besorgt worden.[4] — Mein Aufsatz über diesen Text (s. den vorigen Bericht 589f.) ist neugedruckt, auch in englischer Übersetzung erschienen.[5] — Von der Ausgabe des Dhammapada-Kommentars (s. den vorigen Bericht 589) hat der schmerzlich beklagte Norman einen zweiten und dritten Band erscheinen lassen.[6] Der dritte schließt mit Vers 319; das Erscheinen des vierten, letzten, steht bevor. — Burlingame[7], dazu

[1] Mabel Bode *The legend of Raṭṭhapāla* in the Pāli Apadāna and Buddhaghosas Commentary. Mélanges Lévi 183 ff. (Paris 1911.) — Vgl. auch L. v. Schroeder *Ratthapālo* (Reden und Aufsätze. Leipz. 1913 S. 270 ff.).

[2] *Anguttara-Nikāya* vol. VI, Indexes by Mabel Hunt, rev. and ed. by C. A. F. Rhys Davids (Pali T. Soc.; London 1910).

[3] P. E. Pavolini *Testi di Morale buddistica. 1. Dhammapada. 2. Suttanipāta. 3. Itivuttaka. Traduzione e Introduzione.* (Cultura dell' Anima) Lanciano 1912.

[4] *The Sutta-Nipāta.* New edition by Dines Andersen and Helmer Smith. (Pali T. Soc.) London 1913.

[5] H. Oldenberg *Eine Sammlung altbuddhistischer Dichtungen* (Aus dem alten Indien, Berlin 1910, S. 23 ff.). — *The Sutta Nipāta,* a Collection of Old Buddhist Poems. From the German. (The Buddhist Review, vol. II p. 243 sqq. London 1910.)

[6] *The Commentary on the Dhammapada,* ed. by H. C. Norman. Vol. II, III. (Pali T. Soc.) London 1911, 1912.

[7] E. W. Burlingame *Buddhaghosa's Dhammapada Commentary and the Titles of its three hundred and ten Stories,* together with an Index

angeregt von Lanman, gibt ein Inhaltsverzeichnis und alphabetisches Register zu den Erzählungen des Dhammapada-Kommentars sowie die Analyse eines Teiles dieser Erzählungen. — Den Khuddakapāṭha übersetzt, mit Anmerkungen, Seidenstücker.[1] — Derselbe[2] gibt eine fleißig und sorgfältig gearbeitete Einleitung zum Udāna. Von deren reichhaltigem Inhalt seien hervorgehoben die Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Suttas und über die Struktur der ganzen Sammlung, die Verzeichnung von Parallelen aus südlicher und nördlicher Literatur, die Bemerkungen über die Zeit der Kompilation des Werks: das Udāna zum alten Stamm des Khuddaka Nikāya gehörig, spätestens um Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. zum Abschluß gelangt, vielleicht viel früher, etwa (was sich mir kaum zu empfehlen scheint, vgl. oben S. 618f.) bei Gelegenheit des Konzils von Vesālī. Für die chronologische Frage möchte ich übrigens nicht mit Seidenstücker auf die Beobachtung Gewicht legen, daß wir hier „vergeblich nach jener minutiösen Terminologie suchen, die sich im Lauf der Zeit in der buddhistischen Literatur immer mehr herausgebildet hat . . .; hier weht noch deutlich spürbar der Geist des alten Samanentums". Jene Terminologie halte ich doch für wesentlich älter, als Seidenstücker zu tun scheint; tritt sie in diesem Text nicht hervor, kann das andere als chronologische Gründe haben. Auch der Glaube von Seidenstücker, daß die dem nördlichen Udānavarga und dem Pāli-Kanon, darunter dem Pāli-Udāna, gemeinsamen Texte wirklich Reminiszenzen an die *verba ipsissima magistri* bieten, erscheint mir — ohne daß ich für den einzelnen

---

thereto and an Analysis of Vaggas I—IV. (Proc. of the Amer. Acad. of Arts and Sciences, vol. XLV, Nr. 20. Boston 1910.)

[1] *Khuddaka-Pāṭho.* Kurze Texte. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert von K. Seidenstücker (Veröff. der Deutschen Pāli-Gesellschaft). Breslau 1910.

[2] Dr. phil. K. Seidenstücker *Das Udāna,* eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus. Erster Teil: Allg. Einleitung. Leipzig 1913. — Vgl. zum Udāna auch Mazumdar, *JRAS* 1911, 197ff.

Fall die Denkbarkeit hiervon bestreite — als recht gewagt. Sollte zwischen diesem Glauben und der Skepsis Frankes die Wahrheit nicht in der Mitte liegen? — Ihrer Übersetzung der Therīgāthā (s. den vorigen Bericht 590) hat Mrs. Rhys Davids jetzt eine gleich formvollendete der Theragāthā[1] folgen lassen. Die eingehende Einleitung handelt mit der dieser Forscherin eignen Feinheit von der literaturgeschichtlichen Stellung und den literarischen Qualitäten dieser Dichtungen, von den Kreisen ihrer Verfasser, deren Stand im weltlichen Dasein, von dem geistlichen Leben, das sich in ihren Poesien spiegelt, von dem Wert des zugehörigen Kommentars. Hier sei auch des auf den Thera- und Therīgāthā beruhenden anziehenden Aufsatzes derselben Verfasserin über die buddhistische Liebe zur Natur gedacht.[2]

Für die Jātakasammlung ist ein Registerband zur englischen Übersetzung erschienen.[3] — Nariman[4] spricht von den Pālijātakas (insonderheit Nr. 56) als einem Dokument für *la simplicité remarquable de l'enseignement primitif du Bouddha.* Meines Erachtens baut er auf einer allzu schmalen Grundlage Schlußfolgerungen auf, deren Gewicht jene nicht tragen kann. Insonderheit in der Benutzung der Prosapartien, die ja nicht kanonisch, sondern Eigentum des Kommentators sind, ist größere Vorsicht am Platz, als er geübt hat. — In zwei Aufsätzen habe ich mich mit Fragen betreffend die Jātakas beschäftigt.[5] Ich versuche die neuerdings in Zweifel gezogene (s. namentlich Keith JRAS 1911, 985; vgl. jetzt noch das

[1] Mrs. Rhys Davids *Psalms of the early Buddhists. II Psalms of the Brethren.* London 1913. (Pali Text Society, Translations Series.)

[2] Dieselbe *The Love of Nature in Buddhist Poems.* (Quest Review, April 1910. London.)

[3] *The Jātaka or Stories of the Buddha's former births.* Transl. from the Pali by various hands under the editorship of E. B. Cowell. Index Volume. London 1913.

[4] G. K. Nariman *Notes sur le Jātaka Pâli.* Journ. asiatique 1912, II 115 sqq.

[5] H. Oldenberg *Zwei Aufsätze zur altindischen Chronologie und Literaturgeschichte. II. Der Typus der prosaisch-poetischen Erzählung und*

1912, 435 ff.) Auffassung der Jātakas als prosaisch-poetischer Ākhyānas zu stützen, den ältesten erreichbaren Typus der Jātakas mit möglichster Bestimmtheit zu beschreiben und ihn dann durch seine Weiterentwicklung zu verfolgen. — Foucher[1] hat in einer besonders ergebnisreichen Untersuchung, unter Herbeiziehung der monumentalen Überlieferung, die Geschichte des Jātaka vom sechszähnigen Elefanten aufgehellt. Er zeigt u. a., daß die älteste Gestalt in den Versen der Päliredaktion vorliegt, während die zugehörige Prosa ein viel späteres Stadium der Entwicklung repräsentiert. — Mit einzelnen Jātakas (dem Bhisajātaka, vgl. dazu auch Geldner ZDMG LXV 1911, 306; Oldenberg NGGW 1911, 464, und dem Gandhārajātaka) beschäftigt sich Charpentier.[2] — Lévi knüpft an das Babylon erwähnende Bāverujātaka Erörterungen über die Verbreitung des Pfauen im Westen und Osten.[3] — Einige Textbesserungen zum Jātaka gibt Andersen.[4] — Dem Forschungsgebiet der Jātakas nah steht die an Materialien außerordentlich reiche, in ihren Schlußfolgerungen mich nur teilweise überzeugende (vgl. meine Bemerkungen NGGW 1912, 184 f.) Arbeit Charpentiers über das Cariyāpiṭaka.[5]

Auf dem Gebiet des Pāli-Abhidhamma ist zuvörderst die Veröffentlichung des Yamaka[6] durch die Pali Text Society

---

die Jātakas, NGGW 1911, 441 ff. (englisch im Journ. Pali T. Soc. 1912). — *Studien zur Geschichte des buddh. Kanon,* NGGW 1912, 183 ff., s. auch 214 ff.

[1] A. Foucher *Essai de classement chronologique des diverses versions du Ṣaḍḍanta-jâtaka.* Mélanges Lévi (Paris 1911), 231 ff.

[2] J. Charpentier *Studien über die indische Erzählungsliteratur.* ZDMG LXIV 1910, 65 ff.; LXVI 1912, 38 ff.

[3] S. Lévi *Autour du Bāveru-jātaka* (Annuaire de l'École prat. des Hautes Études 1913—14). Paris 1913.

[4] D. Andersen *Corrections to some Jâtaka verses* (Actes du XVI. Congr. Intern. des Orientalistes, Athènes 1912), 99.

[5] J. Charpentier *Zur Geschichte des Cariyāpiṭaka.* WZKM XXIV 1910, 351 ff.

[6] *The Yamaka,* being the sixth book of the Abhidhammapiṭaka, ed. by Car. Rhys Davids, assisted by Mary C. Foley and Mabel Hunt (bez.

hervorzuheben. — Derselben Gesellschaft verdanken wir die Publikation einer Arbeit des birmanischen Gelehrten Shwe Zan Aung: der vortrefflichen Übersetzung und Erklärung eines jüngeren Leitfadens des Abhidhamma, des Abhidhammattha-Saṃgaha des Anuruddha (zwischen 8. und 12. Jahrhundert n. Chr.?)[1], dessen Pālitext schon vor langer Zeit von Rhys Davids (Journ. Pali T. Soc. 1884, 1 ff.) veröffentlicht worden war. Von den überwiegend rein katalogartigen Aufzählungen psychologischer und sonstiger philosophischer Kategorien, von denen dieser Text voll ist, gewinnt ein nicht geringer Teil Leben durch die Ausführungen Aungs in seinem einleitenden Aufsatz. Der Überblick über die Tatsachen des Bewußtseins (mit besonderer Betonung des übernormalen Bewußtseins), den dort der in westlichen Gedankenkreisen heimische Verfasser gibt, unterliegt bisweilen, wenn ich mich nicht täusche, der Versuchung, die alten Vorstellungen im Sinn dieser Gedankenkreise zu modernisieren: wo dann in die geläuterte Atmosphäre, in der sich der Leser zu befinden meint, Betrachtungen wie beispielsweise die über die Natur von Buddhas Lächeln oder vom Lächeln des Moggallāna beim Anblick eines Peta (Gespenst) fremdartig genug hineinblicken. Sehr dankenswert ist die im Appendix gegebene Diskussion einer größeren Zahl philosophischer Termini. — Hier sei noch der Hinweis auf eine Arbeit angeschlossen, die Lanman seiner wohl bald zu erhoffenden Ausgabe von Buddhaghosas Visuddhimagga (begonnen von Warren) als Vorläufer vorangeschickt hat: die

assisted by Cec. Dibben, Mary C. Foley, Mabel Hunt and May Smith). Pali Text Soc., 2 Bde. London 1911—13. — Hier erwähne ich auch die *Yamakappakaraṇatthakathā,* from the Pañcappakaraṇatthakathā, ed. by C. A. F. Rhys Davids. Journal Pali T. Soc. 1910—12, 51 ff. (London 1912).

[1] *Compendium of Philosophy,* being a translation new made for the first time from the original Pali of the Abhidhammattha-Sangaha, with Introductory Essay and Notes, by Shwe Zan Aung. Revised and edited by Mrs. Rhys Davids. London 1910 (Pali Text Society, Translations Series). — Ich nenne auch die Arbeit desselben birmanischen Forschers *Abhidhamma Literature in Burma,* Journ. Pali T. Soc. 1910—12, 112 ff.

Analyse der beiden ersten, die Lehre vom *sīla* (Moralität) und den *dhutaṅga* (den dreizehn asketischen Observanzen) umfassenden Bücher jenes Werks.[1] —

Wir gehen zur nördlichen Literatur über. Hier ist vor allem der überaus wichtigen Erweiterungen unserer Kenntnisse zu gedenken, welche uns durch die im Norden entdeckten größeren oder kürzeren Fragmente kanonischer, teilweise dem alten Kanon angehöriger Texte gebracht sind. Diese Fragmente sind bald in Sanskrit verfaßt, bald in den durch die zentralasiatischen Funde neu zutage geförderten Sprachen; zur Orientierung über diese sei unter der rasch anschwellenden Literatur etwa folgendes hervorgehoben: A. Meillet, Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale (Revue du mois, Aug. 1912. Paris); derselbe, Le Tokharien (Indog. Jahrbuch 1913, 1ff.); H. Reichelt, Das 'Nordarische' (ebendas. 20ff.). Weiter sei hier vorangeschickt, daß mit der literargeschichtlichen Stellung eines Teiles der hierher gehörigen Sanskritfragmente ich mich NGGW 1912, 171ff. (vgl. oben S. 629) beschäftigt habe.

Ich beginne mit der Vinayaliteratur und verzeichne die am eben angeführten Ort schon von mir näher besprochenen Sanskritfragmente, die Finot publiziert hat[2]; ein von Hoernle mitgeteiltes Stück eines Sanskritvinaya[3]; die überwiegend den Vinaya betreffenden Mitteilungen in einem Aufsatz la Vallée Poussins[4]; sodann ein tocharisches Prātimokṣafragment[5] und einen andern tocharischen Vinayaabschnitt.[6]

Von Sūtras hebe ich hervor Sanskritfragmente aus dem

---

[1] Ch. R. Lanman *Buddhaghosa's Treatise on Buddhism,* entitled the way of salvation: Analysis of Part I, on Morality (Proc. of the American Academy of Arts and Sciences, vol. XLIX, no. 3, Boston 1913).

[2] L. Finot *Fragments du Vinaya sanskrit,* Journ. as. 1911, II 619ff.

[3] Hoernle JRAS 1912, 736 ff. (vgl. oben S. 617, Anm. 2).

[4] L. de la Vallée Poussin *Nouveaux Fragments de la Collection Stein,* JRAS 1913, 843 ff.

[5] S. Lévi *Tokharian Prātimokṣa Fragment,* ebendaselbst 109ff.

[6] S. Lévi *Un Fragment Tokharien du Vinaya des Sarvāstivādins,* Journ. as. 1912, I 101ff.

Saṃyuktāgama[1] und ein soghdisches Dīrghanakhasūtra.[2] Verschiedene Sanscritica weiter, darunter Fragmente eines Nagaropama und einer Rakṣā, eines Daśabalasūtra, des Saddharmapuṇḍarīka, vereinigen Mitteilungen von la Vallée Poussin[3]; ähnlich eine solche von S. Lévi[4]: ich erwähne Stücke eines Nidānasūtra, eines Daśabalasūtra und des Dharmapada. Hiermit sind wir denn zu den reichhaltigen Materialien geführt, die das Dharmapada bez. den Udānavarga betreffen; mit Sonderung dieser beiden Benennungen beschäftige ich mich hier nicht. Ich verweise auf meine Bemerkungen im vorigen Bericht S. 607f. über die von Pischel begonnene Bearbeitung der betreffenden Materialien, auf deren Fortsetzung durch Lüders wir hoffen dürfen, und verzeichne unten einige neue hier einschlagende Publikationen.[5] Besondere Erwähnung verdient eine wenigstens teilweise auf den zentralasiatischen Funden beruhende eingehende Studie, die niemand als eben ihr Verfasser uns zu geben imstande gewesen wäre: die Arbeit S. Lévis, die für den Apramādavarga des Dharmapada eine Gegenüberstellung der zahlreichen Redaktionen, einschließlich der tibetischen Übersetzung und der chinesischen, unternimmt.[6]

Sehr umfangreiche Partien einer soghdischen Übersetzung

---

[1] L. de la Vallée Poussin *Documents sanscrits de la seconde Collection Stein,* JRAS 1913, 569ff.

[2] R. Gauthiot *Le Sūtra du religieux Ongles-Longs. Texte sogdien et traduction,* Mém. Soc. Ling. XVII 357 ff. (Paris 1912).

[3] L. de la Vallée Poussin *Documents sanscrits de la seconde Collection Stein,* JRAS 1911, 759 ff. und 1063 ff.

[4] S. Lévi *Textes sanscrits de Touen-houang,* Journ. as. 1910, II 433ff.

[5] S. Lévi *Étude des documents tokhariens de la mission Pelliot. I. Les bilingues,* Journ. as. 1911, I 431ff. (vgl. auch S. 138 ff.). — L. de la Vallée Poussin *Documents sanscrits de la seconde Collection M. A. Stein: Fragments de l'Udānavarga de Dharmatrāta,* JRAS 1912, 355ff. — Derselbe *Essai d'identification des Gāthās et des Udānas en prose de l'Udānavarga de Dharmatrāta,* Journ. as. 1912, I 311ff. Vgl. auch denselben, *Gött. Gel. Anz.* 1912, 190 ff.

[6] S. Lévi *L'Apramāda-varga.* Étude sur les recensions des Dharmapadas, Journ. as. 1912, II 203 ff.

des Vessantara Jātaka veröffentlicht und übersetzt Gauthiot.[1] — Der Jātakaliteratur gehört auch ein von Lévi veröffentlichtes Legendenfragment in tocharischer Sprache an[2], das es mit der Geburt des Bodhisattva als König Ambara zu tun hat (Lévi gibt auch die sanskritischen Paralleltexte).

Es war im Vorangehenden nicht möglich, eine scharfe Scheidung älterer und jüngerer Texte vorzunehmen. Es folgen noch einige jüngere: Stücke der Vajracchedikā und des Aparimitāyuḥsūtra[3] sowie des Suvarṇaprabhāsasūtra[4] in der Sprache, welche Leumann nordarisch nennt, Gauthiot und Pelliot ostiranisch, Lüders u. a. śakisch. Mit den Fragmenten der Vajracchedikā und des Aparimitāyuḥsūtra sowie mit teils sanskritischen, teils „nordarischen" Stücken der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā beschäftigt sich Leumann.[5] Über ein als apokryph erscheinendes *Sūtra des causes et des effets du bien et du mal* berichtet Pelliot[6]: unter den Funden seiner Expedition erscheint es in soghdischer Sprache; nunmehr ist es ihm gelungen, im Supplement des Tripiṭaka von Kyōto die chinesische Fassung, die zum Verständnis der andern führt, zu entdecken. Endlich erwähne ich ein in einer Turfanhandschrift vorliegendes Sūtra in türkischer Übersetzung[7], uigurische Schrift mit Brāhmīglossen: eine von Buddha den im Anfang seiner Buddhaschaft ihm begegnenden

---

[1] R. Gauthiot *Une version sogdienne du Vessantara Jātaka,* Journ. as. 1912, I 163 ff. und 429 ff.

[2] S. Lévi *Une légende du Karuṇā-puṇḍarīka en langue tokharienne,* Festschrift für V. Thomsen, 155 ff. (Leipzig 1912).

[3] Hoernle *The 'Unknown Languages' of Eastern Turkestan*, JRAS 1910, 834 ff., 1283 ff. Vgl. auch das. 1911, 447 ff.

[4] P. Pelliot *Un fragment du Suvarṇaprabhāsasūtra*. Mém. Soc. Ling. XVIII 89 ff. (Paris 1913).

[5] E. Leumann *Zur nordarischen Sprache und Literatur* (Schriften der Wiss. Gesellsch. in Straßburg, Heft 10. Straßburg 1912) S. 56 ff., 84 ff.

[6] P. Pelliot *Un bilingue sogdien-chinois,* Mélanges S. Lévi 329 ff.

[7] *Ṭišastvustik.* Ein in türkischer Sprache bearbeitetes buddhistisches Sūtra. Transscr. und Übers. von W. Radloff. Bemerkungen zu den Brāhmīglossen des Ṭišastvustik-Manuskripts von Baron A. v. Staël-Holstein (*Bibl. Buddhica* XII). St. Petersburg 1910.

Kaufleuten Trapuṣa und Bhallika (der Text verwandelt diese in Türken) mitgeteilte Sammlung mystischer Formeln (Dhāraṇī) und Namen von Göttern und Dämonen zum Schutz der Reisenden, in erster Linie reisender Kaufleute. —

Wir werden in besonderem Zusammenhang noch zu einem der im Norden gelungenen Funde — in mancher Hinsicht dem wichtigsten von ihnen allen — zurückzukehren haben. Für jetzt wenden wir uns zu den in anderweitiger Überlieferung vorliegenden Texten und den an sie anknüpfenden Untersuchungen.

Von Forschungen, welche die Genesis und geschichtliche Stellung von Texten wie Mahāvastu und Divyāvadāna betreffen, war oben S. 620 die Rede. Bemerkungen zu verschiedenen Texten dieser Gruppe gibt Winternitz[1] (Sittengeschichtliches: Verschleierung der jungen Ehefrau im Lal. Vistara, dabei Allgemeines über diesen Text in seiner literaturgeschichtlichen und dogmatischen Stellung. Über Śāntideva als angeblichen Verfasser eines Sūtrasamuccaya.[2] Einige Stellen des Divyāvadāna).

Besondere Aufmerksamkeit haben wir auf die bedeutende literarische Persönlichkeit des Aśvaghoṣa zu richten. Diesem Vornehmsten unter den Kunstdichtern des Buddhismus ist auch jetzt wieder eifrige Arbeit zu gute gekommen, dazu ein Fund ersten Ranges, der unsern Besitz in erwünschtester Richtung erweitert.

Unter den Publikationen, die altbekannte Werke Aśvaghoṣas betreffen, stelle ich die von Formichi[3] voran: eine sorgfältige und elegante Übersetzung des Buddhacarita, welcher

[1] M. Winternitz *Beiträge zur buddh. Sanskritliteratur.* WZKM XXVI 1912, 237 ff.

[2] Hier sei auch aufmerksam gemacht auf den das Leben und die literarische Tätigkeit dieses Autors behandelnden Aufsatz von Mahāmahopādhyāya Haraprasād Shāstrī *Śāntideva*, Ind. Antiq. 1913, 49 ff.

[3] Formichi *Açvaghoṣa poeta del buddhismo* (Biblioteca di Cultura moderna). Bari 1912.

eine umfängliche Einleitung (insonderheit Erzählung des Inhalts) vorangeht, eingehende überwiegend textkritische Anmerkungen angehängt sind. Die verdienstliche Arbeit läßt doch, scheint mir, manche Wünsche unerfüllt. Wenn die Anmerkungen zeigen, daß Formichi auch die speziellen Interessen der Fachleute zu berücksichtigen gedachte, werden diese eine Reihe von Untersuchungen, für die sie dem Verfasser dankbar gewesen wären, vermissen. So im Großen vor allem die Prüfung der Stellung von Aśvaghoṣa's Erzählung inmitten der übrigen Formen des Berichts vom Leben des Buddha. Im Kleineren und Einzelnen, Untersuchungen wie z. B. über die Bedeutung des Berichts von Arāḍa's Lehre für die Geschichte der indischen Philosophie: man wird bedauern, daß der Verfasser gefunden hat, daß ein Eingehen auf dieses nicht unwichtige, mehrfach behandelte Problem[1] *trascende i limiti e gl'intenti di questa nostra esposizione* (was S. 392 f. hierüber gesagt wird, rührt in der Tat den Gegenstand nur an). Besonders hätte man in der Behandlung der Frage nach dem Grundbestandteil des Werkes und den Ergänzungen größere Schärfe gewünscht. Für ganz unwahrscheinlich halte ich, daß das ursprüngliche Gedicht *termina e deve terminare con la sconfitta di Mâra* (S. 107). Ein Buddhaepos, welches das entscheidende Ereignis, die Erlangung der Buddhaschaft, nicht erzählt, sondern unmittelbar davor, inmitten der Vorgänge, die zu jenem Höhepunkt hinführen, plötzlich abbricht? —

Von sehr viel geringerer Bedeutung als die Arbeit Formichi's ist die deutsche Bearbeitung des Buddhacarita, welche nach der chinesischen Übersetzung, mit vielen willkürlichen Kürzungen und mit der auf eigne Rechnung unternommenen Hervorbringung eines „biblischen Gepräges" der Diktion von Held hergestellt worden ist.[2]

[1] Zuletzt: O. Strauß *Zur Geschichte des Sāṃkhya.* WZKM XXVII 257 ff.

[2] H. L. Held *Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung.* 1-3 Aufl. München, Leipzig 1911/12. Vgl. dazu Oldenberg, Theol. Lit. Zeitung 1912, 643 f.

Eine neue in Indien erschienene Ausgabe und Übersetzung der ersten Kapitel des Buddhacarita[1] bedaure ich nicht gesehen zu haben; nach einem Bericht Finot's wäre ihr Ertrag nicht eben hoch anzuschlagen. — Einzelheiten zum Buddhacarita bieten la Vallée Poussin und Watanabe.[2] — Einschaltungsweise sei hier ein den Funden Stein's entstammendes Fragment eines andern Buddhacarita erwähnt.[3]

Unser Besitz an Werken des Aśvaghoṣa ist nun aber in bedeutsamster Weise weiter vermehrt worden.

Zunächst ist es Haraprasād Shāstrī gelungen, für das von ihm entdeckte Werk dieses Poeten Saundarananda Kāvya (von der Bekehrung des Nanda handelnd) hinreichende Materialien zusammenzubringen, so daß eine Ausgabe möglich geworden ist.[4]

Vor allem aber ist hier des Fundes von Lüders zu gedenken, der unsrer Kenntnis der indischen, der buddhistischen Literatur ein Novum ersten Ranges dargeboten hat.[5] Unter den Manuskripten, die v. Le Coq mitgebracht hat, fanden sich Fragmente einer Palmblatthandschrift, die in Indien geschrieben sein muß, und deren Schriftcharakter sie als die weitaus älteste bisher bekannte indische Handschrift, aus der Zeit der Kuṣanadynastie

[1] Ashvaghosha's *Buddha-charita (cantos I-V) with a scholium by* Dattatraya Shastri Nigudkar, *and Introduction, Notes and Translation by* K. M. Joglekar. Bombay 1912. — Vgl. dazu Finot J. as. 1913 I 685 f.

[2] L. de la Vallée Poussin *Buddhacarita I 30,* JRAS 1913, 417 ff.; K. Watanabe *Two Notes on the Buddhacarita*, Journ. Pali T. Soc. 1910-12, 108 ff.

[3] L. de la Vallée Poussin *JRAS* 1911, 770 f.

[4] *Saundaranandam Kāvyam* by Ārya Bhadanta Aśva Ghoṣa, ed. by Mahāmahopādhyāya Haraprasāda Shāstrī. Calc. 1910 (Bibl. Indica). Vgl. dazu Baston *Journ. as.* 1912 I 79 ff. (Analyse; Übersetzung der beiden ersten Kapitel); Speyer *Some Notes on the text of Saundarananda*, Versl. en Mededeel. der K. Akad. van Wetensch., Afd. Letterkunde, 4. Reeks, Deel XII. Amsterdam 1913; F. W. Thomas *JRAS* 1912, 1125 f.

[5] H. Lüders *Bruchstücke buddhistischer Dramen* (Kgl. Preuß. Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskr.-Texte Heft 1), Berlin 1911. — Ders. *Das Śāriputraprakaraṇa,* ein Drama des Aśvaghoṣa, Sitz.-Bericht der K. Pr. Akad. der Wiss. 1911, 388 ff. — Ders. *Buddh. Dramen aus vorklassischer Zeit*, Internat. Wochenschrift 1911, 677 ff.

erweist (nach der von mir für richtig gehaltenen Ansicht über diese Dynastie um das Ende des 1. bzw. im 2. Jahrh. n. Chr.). In dieser und in einer zweiten, einem Palimpsest, haben sich Fragmente dreier Dramen gefunden, die um mehrere — vielleicht drei — Jahrhunderte älter sind als die ältesten bisher bekannten. Die Prakritdialekte, deren sich die Frauen und Angehörigen der niederen Stände bedienen, sind wesentlich älter als die sonst bekannten Prakrits der Dramen. Alle drei Dramen sind als buddhistisch zu bezeichnen. Das eine ist allegorisch: Weisheit, Standhaftigkeit und Ruhm begeben sich zur höchsten Verkörperung aller Tugenden, dem Buddha. Das zweite hat, scheint es, lustigeren Charakter. Neben einem buddhistischen Mönch tritt eine Hetäre auf, dann der Vidūṣaka, die lustige Person. Im dritten Stück endlich ist vom Eintritt der beiden Hauptjünger, des Śāriputra und Maudgalyāyana, in den Jüngerkreis die Rede. In seiner ersten Mitteilung über den wundervollen Fund sprach Lüders die Ansicht aus, der Verfasser müsse dem Dichterkreise angehören, dessen ragender Mittelpunkt Aśvaghoṣa war. Die Bestätigung ließ nicht lange auf sich warten. Für das letzterwähnte der drei Dramen fand sich die den Verfasser nennende Unterschrift: es war niemand anders als Aśvaghoṣa selbst. Der Umkreis der buddhistischen Literatur erweitert sich durch diese mehr oder minder religiösen Dramen in einer vollkommen neuen Richtung. Für die Geschichte des Dramas aber wird man wenigstens große Wahrscheinlichkeit der Schlußfolgerung zuerkennen, die Lüders zieht: die Hypothese, daß sich das indische Drama unter dem Einflusse der griechischen Komödie entwickelt habe, kann jetzt nicht mehr aufrecht erhalten werden. Auf Lüders bedeutsame, durch seinen Fund veranlaßte Ausführungen zur Geschichte der Prākṛtdialekte kann ich eben nur hinweisen.

Ich schließe diese auf Aśvaghoṣa bezüglichen Darlegungen mit der Angabe, daß von dem berühmten, bisher allein in tibetischer und chinesischer Übersetzung vorliegenden Hymnus

des Mātṛceṭa (identisch mit Aśvaghoṣa?) auf Buddha Fragmente von Stein und Pelliot mitgebracht sind, welche jetzt veröffentlicht vorliegen.[1]

Wichtige Fortschritte hat die Durcharbeitung der Literatur der Mādhyamikaschule gemacht. Seine Ausgabe des fundamentalen Textes dieser Schule, der Mūlamadhyamakakārikās mit dem Kommentar des Candrakīrti (dieser aus dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts?) hat la Vallée Poussin nach langjähriger Arbeit glücklich zu Ende geführt.[2] Den Kommentar Akutobhayā des Nāgārjuna selbst hat aus der im Tanjur erhaltenen tibetischen Version Walleser übersetzt; ebenso alsdann den chinesischen Text Cuṅ-lun des Kumārajīva: sei es, daß dieser als freie Bearbeitung der Akutobhayā oder als die Übersetzung eines andern dieser nahestehenden indischen Originals aufzufassen ist.[3] Zu seinem eben erwähnten Kommentar fügte Candrakīrti das Werk Madhyamakāvatāra, eine Einleitung in die Philosophie der Mādhyamikaschule. Eine Ausgabe auch dieses tibetisch im Tanjur vorliegenden Textes, dazu eine Übersetzung (gegenwärtig noch unvollendet), verdanken wir wieder der Unermüdlichkeit la Vallée Poussins.[4] In die durch den Namen Nāgārjuna bezeichnete Entwicklungslinie gehört auch das Werk Abhisamayālaṃkāra des Maitreyanātha, über dessen Auffindung Haraprasād Shāstrī berichtet.[5]

[1] La Vallée Poussin *JRAS* 1911, 762 ff.; S. Lévi *Journ. as.* 1910 II 450 ff.

[2] *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti,* publié par L. de la Vallée Poussin (Bibl. Buddhica), St. Petersburg 1903—13.

[3] M. Walleser *Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna,* nach der tibet. Version übertragen, Heidelberg 1911. — Ders. *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna,* nach der chines. Version übertragen, Heidelberg 1912.

[4] *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti,* Trad. tibétaine publiée par L. de la Vallée Poussin (Bibl. Buddhica), St. Petersburg 1912. — *Muséon* 1907, 249 ff.; 1910, 272 ff.; 1911, 235 ff.

[5] Mahāmahopādhyāya Haraprasāda Shāstrī *Discovery of Abhisamayālaṃkāra by Maitreyanātha,* Journ. and Proc. As. Soc. Bengal 1910 (Calcutta 1911) 425 ff.

Zum Gebiet der Yogācāraschule hinüber führt uns die große Arbeit, zu deren Vollendung wir S. Lévi beglückwünschen dürfen. Im vorigen Bericht (S. 602) wurde über seine Ausgabe von Asaṅgas Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra referiert. Als zweiten Band hat er jetzt, nebst einer Einleitung, die Übersetzung dieses hochwichtigen Werkes folgen lassen.[1] — Der von Asaṅga inaugurierten Richtung gehört auch der altjavanische Katechismus an, den J. Kats veröffentlicht hat (von mir nicht gesehen), und dessen einleitende, vielleicht indisches Erbgut darstellende Sanskritstrophen — Anreden des Guru an den zu weihenden Jünger — Speyer bespricht.[2] — Hier ist nachträglich noch des Überblicks über die buddhistische Logik in S. Ch. Vidyabhusanas schon 1909 erschienener Geschichte der mittelalterlichen Logik Indiens zu gedenken.[3] Die literaturgeschichtlichen Daten treten darin gegenüber den Problemen der Gedankenentwicklung in den Vordergrund.

Von poetischen Werken ist hier zu erwähnen zunächst die von Watanabe herausgegebene kleine lyrische Komposition Bhadracarī (mit Übersetzung von Leumann), von der wir aus dem vierten Jahrhundert hören, daß sie in buddhistischen Landen überall rezitiert worden sei: im Sinn des Mahāyāna Bekenntnis zu den geistlichen Pflichten, Ausdruck der Wünsche und der auf Amitābha gerichteten Hoffnungen.[4] Sodann die Behandlung der Mahajjātakamālā, eines in Nepal erhaltenen, teilweise an die Jātakamālā des Āryaśūra sich anlehnenden Werks, durch

---

[1] S. Lévi *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra.* T. II: *Traduction, Introduction, Index* (Bibl. de l'École des Hautes Études), Paris 1911.

[2] J. Kats *Sang hyang Kamahâyânikan* (Kon. Inst. voor de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Ned. Indië.). 1910. — J. S. Speyer *Ein altjavanischer mahāyānistischer Katechismus,* ZDMG LXVII (1913), 347 ff.

[3] Mahāmahopādhyāya Satis Chandra Vidyabhusana *History of the Mediaeval School of Indian Logic* (Calcutta 1909) S. 57 ff.

[4] K. Watanabe *Die Bhadracarī, eine Probe buddhistisch-religiöser Lyrik* (Straßb. Diss.), Leipzig 1912.

E. Lang.[1] Dieser Gelehrte bereitete eine Ausgabe des ganzen Textes vor. Der frühe, tragische Tod, den er wie einst Bergaigne im Gebirge fand, hat die Wissenschaft dieser und wohl mancher andern schönen Hoffnung beraubt. Der vorliegende Aufsatz gibt eine Analyse des ganzen Werks sowie Text und Übersetzung von zwei ausgewählten Erzählungen (der Töpfer Vṛhaddyuti; der Sklave Kulmāṣapiṇḍin). — Hier darf endlich die reiche Gabe nicht unerwähnt bleiben, die Chavannes[2] mit der Übersetzung seiner fünfhundert Erzählungen aller Art aus verschiedenen chinesischen Texten, überwiegend aus der Zeit vom 3. bis 5. Jahrhundert n. Chr., der Wissenschaft des Folklore und speziell auch der buddhistischen Forschung gemacht hat: denn es ist das buddhistische Indien, in welches diese Texte uns als in ihre wahre Heimat zurückführen. —

Ich wende mich zu den Arbeiten, die Fragen der buddhistischen Kirchengeschichte betreffen.

Zu dem schon früher (s. den vorigen Bericht 611) von ihm behandelten Problem des Datums von Buddhas Tode und der entsprechenden Ära kehrt Fleet zurück.[3] Speziell die birmanische Ära von Buddhas Tode ist mehrfach behandelt worden.[4]

Dasselbe gilt von der alten Mönchssekte der Ājīvika.[5]

Legenden, den König Asoka betreffend, übersetzt Lakṣmaṇa

[1] E. Lang *La Mahajjātakamālā,* Journ. as. 1912, I 511 ff. Vgl. auch S. Lévi *Festschr. f. Vilh. Thomsen,* 162 f.

[2] Ed. Chavannes *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois et traduits en français,* Paris 1910 (3 Bde.). Vgl. dazu mein Referat *Buddhistische Fabeln und Märchen,* Deutsche Rundschau, Juni 1911.

[3] Fleet *The Date of the Death of Buddha,* JRAS 1912, 239 ff. — Hier ist auch auf Geigers Einleitung zu seiner Übersetzung des Mahāvaṃsa zu verweisen (s. unten S. 644) sowie auf Ayrton *JRAS* 1911, 1142 f.

[4] Blagden *The Revised Buddhist Era in Burma,* JRAS 1910, 474. Vgl. dazu Fleet das. 476 ff., Blagden das. 850 ff., wiederum Fleet 857 ff., Blagden das. 1911, 209 ff., Taw Sein Ko das. 212 ff., Fleet das. 216 f.

[5] K. B. Pathak *The Ajivikas, a Sect of Buddhist Bhikkhus*, Ind. Ant. 1912, 88 ff.; D. R. Bhandarkar *Ajivikas,* ebendas. 286 ff. — Hier sei an Hoernles sehr wichtigen Artikel über die Ājīvikas in der Encycl. of Rel. and Ethics erinnert.

Śāstrī.[1] — Über das Land Mahiṣamaṇḍala, wohin eine der von Asoka ausgeschickten Missionen ging, sind eingehende Diskussionen geführt worden.[2] — Mit der angeblich (doch s. Geiger in seiner Übersetzung des Mahāvaṃsa S. 86, Anm. 2 und Fleet JRAS 1910, 428) nach Birma gerichteten Missionsreise des Soṇa und Uttara, und im Anschluß daran mit dem Eindringen des Buddhismus auf den Sundainseln beschäftigt sich ein Aufsatz von Müller-Heß, von dem Nariman eine englische Übersetzung vorlegt.[3] — Beziehungen des angeblich unter Asoka entstandenen Textes Kathāvatthu (dem Abhidhamma Piṭaka zugehörig) zu nordbuddhistischen Traditionen untersucht la Vallée Poussin.[4]

Dem hohen Verdienst, das er sich durch seine Ausgabe der ceylonesischen Chronik Mahāvaṃsa erworben (vgl. den vorigen Bericht 594), hat Geiger ein neues durch Veröffentlichung einer ausgezeichneten Übersetzung dieses Textes[5] hinzugefügt. Die reichhaltige Einleitung beschäftigt sich mit den Quellenverhältnissen und der Glaubwürdigkeit von Mahāvaṃsa und Dīpavaṃsa (Auseinandersetzung mit der Skepsis Frankes), mit der Chronologie der ceylonesischen und indischen Könige sowie der buddhistischen Lehrer, von denen die Chronik spricht, endlich mit den Problemen, welche die Konzilien betreffen. — Chronologische Fragen, die mit dem Mahāvaṃsa zusammen-

---

[1] Lakṣmaṇa Śāstrī *Buddhist Legends of Asoka and his Times*, translated from the Pāli of the Rasavāhinī, with a Prefatory Note by H. C. Norman, Journ. and Proc. of the As. Soc. of Bengal 1910, 57 ff.

[2] Fleet *JRAS* 1910, 425 ff.; 1911, 816 ff.; 1912, 245 ff. — Pargiter das. 1910, 867 ff. — Rice das. 1911, 809 ff.; 1912, 241 ff.

[3] E. Müller-Heß *The Peregrinations of Indian Buddhists in Burma and in the Sunda Islands,* transl. from the German by G. K. Nariman, Ind. Antiquary 1913, 38 ff.

[4] L. de la Vallée Poussin *Buddhist Notes: The 'Five Points' of Mahādeva and the Kathāvatthu*, JRAS 1910, 413 ff.

[5] *The Mahāvaṃsa or the Great Chronicle of Ceylon*, transl. into English by Wilh. Geiger, assisted by Mabel H. Bode, London (Pāli Text Society) 1912.

hängen, werden behandelt von Ayrton[1] (Besuch des Fa Hian in Ceylon und in Verbindung damit Datierung von Buddhas Nirvāṇa im Mahāvaṃsa) und von Hultzsch[2] (Synchronismen zwischen den das Mittelalter betreffenden Partien des Mahāvaṃsa und den Daten der südindischen Epigraphik).

Schrader[3] fragt, was in den Ausdrücken Mahāyāna und Hīnayāna *yāna* ursprünglich bedeutet. Er entscheidet sich gegen „Wagen", für „Schiff". *hīna* bedeutet „niedrig, inferior, gemein": was die alte Lehre als verächtlich erscheinen ließ, war die Abwesenheit des Bodhisattva-Ideals.

N. Peri[4] untersucht das bestrittene Datum des hochberühmten Vasubandhu. Auf Grund einer Prüfung der Texte der ersten Serie des Supplements des Tripiṭaka von Kyōto gelangt er zu dem Resultat, daß Vasubandhu im 4. Jahrhundert, genauer in dessen erster Hälfte gelebt hat.

In der sehr einleuchtenden Behauptung des Einflusses buddhistischer Spekulation auf die Vedāntalehre treffen la Vallée Poussin und Walleser zusammen.[5]

Die Geschichte des Buddhismus in Zentralasien zu verfolgen, liegt außerhalb der Grenzen dieses Berichts und meiner persönlichen Kompetenz. Dagegen sei auf die im wesentlichen von Haraprasād Shāstrī angeregten Bemühungen hingewiesen, den Buddhismus in Bengalen und Orissa bis in die Neuzeit zu verfolgen.[6] —

[1] E. R. Ayrton *The Date of Buddhadāsa of Ceylon from a Chinese source,* JRAS 1911, 1142 ff.

[2] E. Hultzsch *Contributions to Singhalese Chronology,* ebendas. 1913, 517 ff.

[3] F. Otto Schrader *Zur Bedeutung der Namen Mahāyāna und Hīnayāna,* ZDMG LXIV 341 ff.

[4] Noël Peri *À propos de la date de Vasubandhu,* Bull. de l'Éc. fr. d'Extr.-Orient XI 1911, 339 ff. — Vgl. zu der Frage auch S. Lévi *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra,* vol. II p. *2.

[5] L. de la Vallée Poussin *Buddhist Notes: Vedānta and Buddhism,* JRAS 1910, 129 ff. — M. Walleser *Der ältere Vedānta.* Geschichte, Kritik und Lehre, Heidelb. 1910, insonderheit S. 25 ff. — Vgl. schon V. A. Sukhtankar *WZKM* XXII 1908, 137 f.

[6] Nagendranāth Vasu *The Archaeological Survey of Mayūrabhañja,* vol. I. Publ. by the Mayūrabhañja State 1911 (Einleitung). Vgl. Dinesh

Der Aufführung von Arbeiten über Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum schicke ich den Hinweis auf eine Sammlung von Berührungen des ersteren mit dem Parsismus voran.[1] Der Sammler, Nariman, nimmt, wenn ich ihn recht verstehe, bald Einfluß des Zarathustrismus auf den Buddhismus, bald die entgegengesetzte Richtung der Beeinflussung an.

Unter den Veröffentlichungen, die sich mit der neuerdings so reichlich diskutierten Frage des buddhistischen Einflusses auf die altchristliche Überlieferung beschäftigen (vgl. den vorigen Bericht 614 A. 4), stelle ich zwei wichtige Aufsätze von Garbe voran.[2] In überzeugender Weise betont dieser die wesentliche Verschiedenheit der angeblich buddhistischen Elemente in den kanonischen Evangelien und der wirklich buddhistischen Elemente in den apokryphen Evangelien. „Die Erzählungen der kanonischen Evangelien, die an buddhistische Erzählungen anklingen, tragen nicht einen spezifisch buddhistischen oder überhaupt spezifisch indischen Charakter; ihre Entstehung ist auch ohne die Hypothese indischer Herkunft vollkommen verständlich. Wogegen die Geschichten der apokryphen Evangelien, zu denen sich Parallelen in der buddhistischen Literatur finden, die echten Züge der indischen Märchenwelt aufweisen.“ (Etwas anders freilich derselbe in seinem Buch „Indien und das Christentum“ 1914, dessen Besprechung dem nächsten Bericht vorbehalten bleibt.) So läßt Garbe den buddhistischen Einfluß

Chandra Sen *History of Bengal Language and Literature* (Calc. 1911) S. 403.

[1] Nariman *Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme,* Revue de l'hist. des religions, Bd. LXV 1912, 79 ff. (englisch in C. P. Tiele *The Religion of the Iranian Peoples,* Part I, transl. by G. K. Nariman, Bombay 1912 S. 148 ff.).

[2] Rich. Garbe *Was ist im Christentum buddhistischer Herkunft?* Deutsche Rundschau Juli 1910. — *Buddhistisches in der christlichen Legende,* ebendas. Oktober 1911. — Beide Aufsätze in englischer Bearbeitung: *Contributions of Buddhism to Christianity,* The Monist XXI 509 ff. (Chicago, Oct. 1911). — Vgl. auch Garbe in: Das Freie Wort XI 674 (Frankf. a. M. Dez. 1911).

auf Christliches erst bei den Apokryphen anfangen. „Jedenfalls haben die verschiedenartigsten Kräfte bei der Entstehung des Christentums zusammengewirkt, aber der Buddhismus war — das kann fast mit Bestimmtheit behauptet werden — dabei nicht beteiligt.“ In der späteren Entwicklung der christlichen Traditionen liegt die Sache bekanntlich fraglos anders: Garbe hebt die Heiligenlegenden des St. Eustachius (Eustathius) Placidus und des St. Christophorus heraus, um für sie — nach dem Vorgang von Gaster und Speyer — Jātakavorbilder nachzuweisen. — Hier sei auch die Arbeit desselben Forschers erwähnt, die in umgekehrter Richtung die Frage der Beeinflussung des Buddhismus durch das Christentum zum Gegenstand hat.[1] Garbe wendet sich insonderheit mit entscheidenden Gründen gegen die von J. Dahlmann ausgesprochene Ansicht, nach welcher in der Gandhārakunst und der Lehre des Mahāyāna christlicher Einfluß zu erkennen sei. Daß in späterer Zeit christlicher Einfluß im nördlichen Buddhismus Spuren zurückgelassen habe, ist Garbe dagegen geneigt, zu bejahen; insonderheit hält er für wahrscheinlich, daß die allbekannten Ähnlichkeiten gewisser Äußerlichkeiten des lamaistischen und des römisch-katholischen Kultus in diesem Sinn aufzufassen sind. — Zum gleichen Ergebnis wie Garbe gelangt Wecker in bezug auf die Zurückweisung der erwähnten Dahlmannschen Theorie; auch er denkt an die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit katholischer Einflüsse auf den Lamaismus, gegen dessen Bezeichnung als „buddhistischer Katholizismus“ er übrigens protestiert.[2] — Skeptisch oder ablehnend wird die Frage nach buddhistisch-evangelischen Beziehungen auch von Lehmann in seinem „Buddhismus“ (vgl. oben S. 608), S. 78 ff., von Winternitz — doch mit wesentlichen

[1] R. Garbe *Ist die Entwicklung des Buddhismus vom Christentum beeinflußt worden?* Deutsche Rundschau April 1912. Englisch in The Monist XXII 161 ff. (Chicago, Apr. 1912).

[2] O. Wecker *Christlicher Einfluß auf den Buddhismus?* Theol. Quartalschrift Tübingen XCII 1910, 417 ff. 538 ff. — Derselbe *Lamaismus und Katholizismus.* Ein Vortrag, Rottenburg a. N. 1910.

Einschränkungen — in seiner oben (S. 617) erwähnten „Buddh. Literatur" S. 277ff., von la Vallée Poussin[1] erörtert. Über Fabers den gleichen Gegenstand behandelnde Schrift habe ich schon an anderm Orte berichtet.[2] Auch ein älterer, jetzt neugedruckter Aufsatz L. von Schroeders ist hier zu erwähnen.[3] Die bekannte und vortreffliche Darstellung des entgegengesetzten Standpunkts von van den Bergh van Eysinga[4] ist in einer neuen, etwas erweiterten Auflage erschienen. — Mit großem Nachdruck vertritt nach wie vor Edmunds[5] die Annahme buddhistischer Einflüsse auf den Westen und insonderheit auf die christliche Überlieferung. Er hofft, daß Sir Aurel Stein die indische Regierung bestimmen wird, durch ihren Einfluß beim Emir von Afghanistan die Entdeckung eines Sūtras in griechischer Sprache und des buddhistischen Originals der Versuchungsgeschichte bei Lukas zu ermöglichen. Auch W. H. Schoff[6] ist hier zu nennen. — Von dem Hauptproblem dieses Gebiets abliegend möge hier, obwohl nicht Indisches, sondern Zentralasiatisches dabei in Betracht kommt, ein Aufsatz von P. Carus erwähnt werden.[7] Er beschäftigt sich mit vier Fresken, die Grünwedel in Qyzyl nahe bei Kutcha entdeckt hat. Ihr Gegenstand ist die wunderbare Heilung des kranken Königs Ajātaśatru durch den Anblick von Malereien, welche Hauptmomente aus

[1] L. de la Vallée Poussin *L'Histoire des Religions de l'Inde et l'Apologétique.* Revue des Sc. Philos. et Théol. VI 1912, 490ff. Auch separat, London 1912.

[2] G. Faber *Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseit. Beeinflussung.* (Untersuchungen z. Neuen Test. 4. Heft.) Leipzig 1913. Vgl. *Theol. Lit. Zeitung* 1914 Sp. 4.

[3] L. von Schroeder *Buddhismus und Christentum.* In: Reden und Aufsätze (Leipz. 1913) 85ff.

[4] G. A. van den Bergh van Eysinga *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen.* 2. verbess. Aufl. Göttingen 1909.

[5] *The Open Court* XXV (Chicago 1911), 257ff.; XXVI 1912, 61f. *The Monist* XXII 1912, 129ff. 633ff. 636f.

[6] *The Monist* XXII 1912, 138ff. 637f.

[7] P. Carus *A Buddhist Veronica,* The Open Court XXV 650ff. (Chicago 1911).

dem Leben des Buddha darstellen. Carus vergleicht die Erzählungen vom Tuch der Veronika, ohne doch hier geschichtlichen Zusammenhang zwischen christlicher und buddhistischer Legende anzunehmen. —

Von der den Buddhismus berührenden inschriftlichen Literatur, den Publikationen namentlich in der Epigraphia Indica — für die speziellen Verhältnisse von Ceylon ist die Epigraphia Zeylanica zu nennen —, den epigraphischen Diskussionen namentlich im Journal of the Royal Asiatic Society (London) kann hier nur Wichtigeres hervorgehoben werden. Insonderheit das rein Sprachgeschichtliche — wie die Forschungen Michelsons über die Dialekte der Asokainschriften — muß ich beiseite lassen.

Zuvörderst ist hier der auch vom Standpunkt buddhistischer Forschungen besonders zu begrüßenden Fertigstellung der Lüdersschen Liste der älteren in Brāhmīschrift geschriebenen Inschriften (mit Ausschluß derer Asokas, in geographischer Ordnung) zu gedenken.[1] Sie ergänzt die Listen Kielhorns, welche die jüngeren Inschriften geben (Epigr. Indica Voll. V. VII), in erwünschtester Weise. Im Unterschied von jenen ist versucht worden, die Bibliographie jeder Inschrift vollständig zu geben.

Unter den Inschriften Asokas hat namentlich die Gruppe derer von Sahasrām, Rūpnāth usw. das Interesse der Forschung auf sich gezogen: jene Äußerungen des Königs über sein Verhältnis zur buddhistischen Gemeinde, denen nach früher weitverbreiteter Ansicht eine chronologische Angabe — welche dann in der Tat die höchste Wichtigkeit besessen hätte — über die Zahl der seit Buddhas Nirvāṇa verflossenen Jahre beigefügt wäre. Mit evidentem Recht haben jetzt, voneinander unabhängig, F. W. Thomas und Sylvain Lévi an der hierfür entscheidenden Stelle das Wort *lāti* (gleich skt. *rātri*) „Nacht" erkannt. Der König spricht nicht von 256 Jahren seit dem

[1] H. Lüders *A List of Brāhmī Inscriptions from the earliest times to about A. D. 400, with the exception of those of Aśoka.* Epigr. Ind. vol. X. Calc. 1912.

Nirvāṇa, sondern von 256 Nächten, die er auf Reisen zugebracht hat.[1] — Über das Rūpnāth-Edikt zusammen mit der Säuleninschrift von Sārnāth, sodann über das Sāñchi-Edikt spricht Hultzsch.[2] — Mit der Inschrift von Bhabra, welche bekanntlich eine Anzahl von kanonischen Texten nennt, beschäftigt sich Dharmananda Kosambi.[3] — D. R. Bhandarkar[4] will im 4. Felsenedikt Asokas die dort erwähnten *vimāna* mit denen des buddhistischen Textes Vimānavatthu verbinden und in dem *hatthi* jener Inschrift den Weißen Elefanten d. h. Buddha sehen.

Die Inschrift des Reliquiengefäßes von Piprāvā behandelt K. E. Neumann[5]; die des Reliquienbehälters von Bhaṭṭiproḷu Lüders.[6] Die Kharoṣṭhīinschrift des jetzt im British Museum befindlichen Gefäßes von Wardak (Afghanistan) erläutert Pargiter.[7] Über eine Inschrift von Kasiā, welche den Ort von Buddhas Tod bestimmen hilft, s. unten S. 654 Anm. 3.

Dem epigraphischen Gebiet darf die Fülle der Arbeiten zugerechnet werden, die auf die Chronologie des Königs Kaniṣka, auf die Aera, nach welcher dieser und seine Nachfolger datieren, Bezug haben. Bei der bedeutenden Stellung, die dieser König in der Geschichte des Buddhismus einnimmt, insonderheit auch bei der chronologischen Verbindung, die zwischen ihm und Aśvaghoṣa besteht, kann eine Berichterstattung über die buddhistische Forschung der letzten Jahre an den Erörterungen, die hierüber stattgefunden haben, nicht vorübergehen.

Während früher die überwiegende Neigung der Forscher

---

[1] F. W. Thomas *Journ. as.* 1910, I 507; *JRAS* 1912, 477 ff. — S. Lévi *Journ. as.* 1911, I 119 ff. — Hultzsch *JRAS* 1910, 142 ff., 1308 ff.; 1911, 1114 ff. — Fleet ebendas. 1910, 146 ff. 1301 ff.; 1911, 1091 ff.; 1913, 655 ff. — T. K. Laddu ebendas. 1911, 1117 ff. — D. R. Bhandarkar *Ind. Antiquary* 1912, 170 ff. — K. E. Neumann *Die Reden Gotamo Buddhos aus d. längeren Sammlung* II 227 (vgl. auch denselben *ZDMG* 67, 346).

[2] *JRAS* 1912, 1053 ff. — 1911, 167 ff. [3] *Ind. Antiquary* 1912, 37 ff.

[4] Ebendas. 1913, 25 f. [5] a. a. O. 250 f.

[6] H. Lüders *Epigraphische Beiträge,* Sitz.-Ber. der Kgl. Pr. Akad. der Wiss. 1912, 806 ff.

[7] F. E. Pargiter *JRAS* 1912, 1060 ff.; *Indian Antiquary* XI 1912, 202 ff.

dahin gegangen war, die Aera des Kaniṣka sei es mit der Śaka-Aera (78 n. Chr.) zu identifizieren, sei es doch in deren ungefähre Nähe zu rücken, hatten sich neuerdings Stimmen erhoben, die vielmehr die Vikrama-Aera (57 v. Chr.) befürworteten. So urteilte vor allem Fleet, mit welchem von anderer Seite her der Sinolog O. Franke (Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. Abh. Berl. Akad. 1904, 90 ff.) zusammentraf. Eine Äußerung von Lüders (in seinem oben S. 639 verzeichneten Werk 'Bruchstücke buddhistischer Dramen' S. 11) bewegte sich in derselben Richtung. Mit der so versuchten Umlegung der Kaniṣka-Aera hing die Umstellung mehrerer Könige in der zeitlichen Umgebung des Kaniṣka gegenüber der bisher angenommenen Reihenfolge zusammen. Ohne diese Umstellung stieß die Kombination Kaniṣkas mit der Vikrama-Aera auf unüberwindliche Hindernisse.

Diese Lage, in welcher das Problem sich befand, gab mir[1] Veranlassung, dasselbe erneuter Prüfung zu unterwerfen, die sich naturgemäß teils auf epigraphischem, numismatischem, paläographischem Gebiet zu bewegen hatte, teils die auf die betreffende Königsreihe bezüglichen Angaben der chinesischen Überlieferung (Annalen der späteren Han-Dynastie, s. Franke a. a. O. 66; Chavannes, T'oung Pao 1907, 189 ff.) ins Auge fassen mußte. Mein Ergebnis war, daß die Vikrama-Aera für Kaniṣka ausgeschlossen, die Śaka-Aera möglich ist: doch erschien es mir als glaublicher, daß die Aera Kaniṣkas in Wahrheit vielmehr etwas später als die letztere anzusetzen ist. Bezieht sich eine chinesische Angabe über einen 230 n. Chr. in Indien regierenden König Po-t'iao auf den in Inschriften vielgenannten, der Kaniṣkareihe zugehörigen Vāsudeva, so würde die Aera Kaniṣkas in die Zeit um 130—150 n. Chr. herabgerückt werden: etwas weiter nach unten, als man im übrigen wahrscheinlich finden wird.

---

[1] H. Oldenberg *Zwei Aufsätze zur altindischen Chronologie und Literaturgeschichte. I. Zur Frage nach der Aera des Kaniṣka,* NGGW 1911, 427 ff.

Nicht lange nach dem Erscheinen dieser Arbeit versuchte, zunächst ohne von jener Kenntnis zu haben, J. Kennedy[1] in einer ausführlichen Untersuchung seinerseits, im Einklang mit Fleet, zu begründen *that Kanishka lived in 58 B. C.; that he must have lived then; and that he cannot have lived at any other time.* Unter den Erwägungen, die er anstellt, hebe ich die handelsgeschichtlichen und währungsgeschichtlichen hervor: *The abundance of gold* (welches Kaniṣka prägte) *must be ascribed to a sudden and great revolution in trade. Such a revolution took place at the commencement of the first century B. C., when, for the first time in the annals of the world, the trade of China made its way to the West. — The history of the silk trade is the key to the coinage of Kaniṣka.*

Die Untersuchungen Kennedys führten erneute, sehr vielseitige und eingehende Diskussionen in einer Sitzung der R. Asiatic Society herbei, die durch F. W. Thomas eingeleitet, von einer Reihe anderer Gelehrter weitergeführt wurden.[2] Mir scheint im Lauf dieser Erörterungen das Problem insonderheit auf der einen Seite durch Rapson geklärt worden zu sein, welcher hervorragende Numismatiker in kurzen, aber höchst überzeugenden Bemerkungen jene Umstellung münzprägender Könige, die von den Anhängern der Vikramahypothese vorgenommen wird, in genauer Übereinstimmung mit den Ergebnissen, zu denen ich gelangt war, als unmöglich zurückwies. Auf der andern Seite hebe ich die vielseitigen und sehr klaren Darlegungen von Thomas hervor, der alle für die Sache unwesentlichen Verirrungen der Untersuchung in Seitenrichtungen

[1] J. Kennedy *The secret of Kanishka,* JRAS 1912, 665 ff. 981 ff. Vgl. auch denselben, ebendas. 1913, 369 ff.

[2] F. W. Thomas *The date of Kaniṣka,* Journ. R. As. Soc. 1913, 627 ff. — *The date of Kaniṣka, Discussion*: Prof. Rapson, Dr. J. F. Fleet, J. Kennedy, Vinc. Smith, Dr. L. D. Barnett, Lieut.-Colonel Waddell, M. Longworth Dames, Dr. Hoey, Dr. Thomas. Ebendas S. 911 ff. — Hier weise ich auch auf den Aufsatz von Fleet hin *The Śaka Era*; ebendas. 1910, 818 ff., sowie auf Th. W. Kingsmill *The Vikramāditya Saṃvatsara and the Founding of the Kushan Kingdom,* Journ. As. Soc. Bengal 1911, 721 ff.

abschneidend zu dem Ergebnis gelangte, daß Kaniṣkas Aera auf 78 n. Chr. oder *in some near proximity, say in A. D. 70 or 80* anzusetzen sei. In Wahrheit glaubt der genannte Forscher offenbar eben an das Jahr 78. Vielleicht wird man gegen diese Zuspitzung seines Resultats Bedenken behalten und auch die Grenzen der Möglichkeit etwas weiter ziehen, als er es in den eben angeführten Worten tut. Doch der Hauptsache nach kann ich in der Zurückweisung der Vikrama-Aera und der Fixierung der Zeit Kaniṣkas in der ungefähren chronologischen Region, auf die meine Untersuchung geführt hatte, mich der Übereinstimmung mit Thomas nur freuen. Weitere Bestätigung und Präzisierung darf vom Fortschritt der archäologischen Untersuchungen erhofft werden: in dieser Hinsicht können schon die kurzen Bemerkungen von Thomas JRAS 1913, 1042 A. 1, die auf Mitteilungen des Director-General of Archaeology für Indien, Mr. Marshall beruhen, einen Vorschmack des zu Erwartenden geben. Nicht überzeugt kann ich mich freilich bekennen, wenn Lüders[1] — im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht (s. oben S. 651) — jetzt der Inschrift von Ara im Museum zu Lahore die urkundliche Bestätigung dafür entnehmen zu können meint, daß die Kaniṣka-Königsreihe nicht in die vorchristliche Zeit gesetzt werden könne. Dort werde dem Kaniṣka — oder besser einem Kaniṣka, der sich von dem großen König dieses Namens zu unterscheiden scheint; als Datum wird 41 offenbar der Kaniṣka-Aera angegeben — der Titel *Kaïsara* (Caesar) beigelegt. Ich habe den Stein selbst sorgfältig und in günstigster Beleuchtung untersucht; mir scheint die in Frage kommende Stelle allzu hoffnungslos zerstört, als daß wir zur Lesung *Kaïsara* und den wichtigen damit zusammenhängenden Schlußfolgerungen Zuversicht haben könnten.[2] —

[1] H. Lüders *Epigraphische Beiträge* II; Sitz.-Ber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1912, 824 ff. (Berlin 1912).

[2] Ich führe hier zwei an den erwähnten Artikel von Lüders anknüpfende Aufsätze an: Fleet *The question of Kanishka*, JRAS 1913, 95 ff.; Kennedy *Kanishka's Greek*, ebendas. 121 ff.

Die Gewinnung neuen archäologischen Materials und die Verarbeitung des schon bekannten hat auch in diesen Jahren energische Fortschritte gemacht. Ich hebe hervor die glänzenden Reports des Archaeological Survey[1] und die kürzeren, den Reports vorauseilenden Berichte, welche die Leiter des Survey im Journal of the R. Asiatic Society (London) erscheinen lassen.[2] Unter den erreichten Erfolgen ist die Sicherung der bestrittenen Identifizierung von Sahēṭh-Mahēṭh mit Śrāvastī und dem Jetavana, dem Lieblingsaufenthalt des Buddha, hervorzuheben; nicht minder die wohl definitive Feststellung der Lage von Buddhas Todesort (Kusinārā d. i. Kasiā im Gorakhpur District).[3] Sodann der Fortschritt der Arbeiten in Sārnāth (bei Benares) an der Stelle von Buddhas erster Predigt, in Basarh (Muzaffarpur District), der Stätte des alten Vesālī, und die so erfolgreichen Ausgrabungen in Shāh-jī-kī-Dhērī: der eingehende Bericht Spooners (Annual Rep. 1908—09, 38 ff.) über den dort aufgedeckten Stūpa Kaniṣkas mit jenem Reliquiengefäß, das die Figur des Königs selbst trägt (vgl. meinen vorigen Bericht S. 604), liegt jetzt vor. Für die Zukunft wird man größte Hoffnungen auf die jetzt in Angriff genommenen, von demselben Forscher geleiteten Ausgrabungen an der Stelle des alten Pāṭaliputra setzen dürfen. Hier mögen auch die mehrfach das Gebiet buddhistischer Forschungen berührenden Untersuchungen im Staate Mayūrabhañja (Orissa) erwähnt werden.[4] — Als außerhalb meiner Aufgabe liegend sehe ich es an, von den

[1] Mir ist bekannt geworden: *Archaeological Survey of India, Annual Report* 1907—08 (Calc. 1911), 1908—09 (Calc. 1912). — *Annual Report of the Arch. Survey of India, Eastern Circle, for 1911—12* (Calc. 1912). — *Annual Report of the Arch. Survey of India, Frontier Circle, for 1911—12* (Peshawar 1912).

[2] J. H. Marshall *Archaeological Exploration in India 1909—10* JRAS 1911, 127 ff. — J. Ph. Vogel *Archaeological Exploration in India 1910—11*, das. 1912, 113 ff.

[3] Vgl. dazu noch besonders Pargiter *A Copperplate discovered at Kasia, and Buddha's Death-place,* JRAS 1913, 151 ff.

[4] Siehe die Anführung oben S. 645 A. 6.

glänzenden archäologischen Ergebnissen der zentralasiatischen Expeditionen zu sprechen, in denen die großen Nationen einen so erfolgreichen Wetteifer entwickeln; ebenso von den hinterindischen Funden, über die namentlich von französischer Seite, im Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, reichhaltigste Mitteilungen vorliegen. —

Wenn nun weiter über die Durcharbeitung der archäologischen Materialien zu berichten ist, sind zwei umfassende Werke voranzustellen. Zuvörderst die erste große Gesamtdarstellung der Geschichte der indischen bildenden Kunst, die wir V. Smith verdanken.[1] Die hier vollzogene Vereinigung der ungeheuren zerstreuten Materialienmassen, auch die Fülle von Illustrationen, macht das Buch zu einem überaus nützlichen Hilfsmittel für die Beschäftigung mit der buddhistischen Kunst und daher mit dem Buddhismus überhaupt. Sodann ist mit Freude zu erwähnen, daß das Werk Fergussons, welches unser Wissen von indischer Architektur begründet und durch eine Reihe von Jahrzehnten die führende Stellung auf diesem Gebiet behauptet hat, in der notwendigen Neubearbeitung erschienen ist[2]: auch dies eine wichtige Förderung buddhistischer Studien. — Hier ist sodann der wichtigen Arbeit Laufers zu gedenken, der sich mit einigen im Tanjur (Bd. 123 der Sūtra) in tibetischer Übersetzung erhaltenen kunstwissenschaftlichen Texten beschäftigt; die Sanskrit-Originale scheinen verloren. Zwei dieser Werke geben sich schon durch ihren Titel als buddhistisch: 'Über das Wesen der plastischen Darstellung Buddhas' und 'Von dem Sambuddha verkündeter Kommentar über die Größenverhältnisse der (Buddha-)Statue'. Diese beiden und eine 'Theorie der

[1] Vincent A. Smith *A History of Fine Art in India and Ceylon from the earliest times to the present day*, Oxford 1911. Vgl. meinen eingehenden Bericht *Internat. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 1912, 817 ff.

[2] J. Fergusson *History of Indian and Eastern Architecture.* Revised and edited with additions: Indian Arch. by J. Burgess, Eastern Arch. by R. Phené Spiers, London 1910.

Größenverhältnisse der Statuen' gedenkt Laufer später zu edieren und zu übersetzen. Für jetzt legt er Text und Übersetzung einer 'Theorie der Malerei' vor, die zwar keine Spuren von speziell Buddhistischem enthält, doch ihrer Provenienz wegen hier zu erwähnen ist.[1]

Foucher[2] beschäftigt sich mit den Anfängen der buddhistischen Kunst, insonderheit mit dem in die Augen fallenden Phänomen, daß in der Zeit, welche den griechischen Einflüssen vorangeht, die Gestalt des Buddha selbst in den künstlerisch dargestellten Szenen durchweg fortgelassen, höchstens durch ein Symbol angedeutet ist. Foucher findet die naheliegende Erklärung unbefriedigend, daß die Künstler hier durch religiöse Scheu oder durch das Gefühl, einer in so grenzenlose Höhen hinaufführenden Aufgabe nicht gewachsen zu sein, zurückgehalten worden seien. Die Künstler, sagt er seinerseits, taten eben nicht, was die Gewohnheit nicht zu tun gebot. Die Gewohnheit aber bildete sich im Zusammenhang der kultischen Gebräuche aus. Zu diesen gehörten Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten des Glaubens. Wenn die Kunst sich bemühte, den Pilgern kleine Erinnerungszeichen an das, was sie dort gesehen, zu liefern, so boten sich die Bilder des heiligen Baumes, des Rades, des Stūpa von selbst dar. Indem diese als schematische Darstellungen der entscheidenden Ereignisse aus dem Leben des Buddha aufgefaßt wurden, war damit der Ausgangspunkt für die Praxis der alten Kunst *de représenter la vie du Bouddha sans le Bouddha* gegeben. Den Zweifel, den mir hier die Darlegungen des Meisters auf diesem Forschungsgebiet lassen, den Glauben, daß die von ihm abgelehnten Motive jener künstlerischen Praxis doch in Wahrheit nicht unwirksam gewesen sind (schon er selbst hat auf Divyāvadāna p. 547 verwiesen), kann ich hier nur andeuten.

---

[1] Berth Laufer *Dokumente der indischen Kunst.* 1. Heft Malerei. Das Citralakshaṇa nach dem tibet. Tanjur herausgegeben und übersetzt, Leipzig 1913.

[2] A. Foucher *Les débuts de l'art bouddhique,* Journ. as. 1911, I 55 ff.

Die Säulen Asokas und ihren Skulpturenschmuck bespricht V. Smith.[1] — Foucher[2] erläutert die Skulpturen des östlichen Tores von Sānchi. — Hultzsch[3] identifiziert Szenen aus einigen Jātakas (Nr. 528, 516, 539) auf den Skulpturen von Bharhut.

Wenden wir uns zur gräkoindischen Kunst, so ist zuvörderst zu bemerken, daß in den oben (S. 650 ff.) besprochenen Diskussionen über die Kaniṣkafrage auch die Chronologie jener Kunst mehrfach berührt worden ist. Es scheint erfreulicherweise, daß von dem großen Werk Fouchers, welches auf diesem Gebiet die Grundlagen unserer Kenntnis legt (L'art gréco-bouddhique), der zweite, abschließende Band nicht mehr lange auf sich warten lassen wird. Einstweilen hat Foucher einen Vorläufer vorausgeschickt in Gestalt eines Vortrags, in dem er den griechischen Ursprung des Buddhabildes in der ihm eigenen tiefdringenden und reizvollen Weise behandelt.[4] — Eine andre Untersuchung desselben Forschers hat zwar keinen sehr wesentlichen Bezug auf den Buddhismus, aber sie geht doch die mit diesem eng verbundene gräkoindische Kunst auf das erheblichste an und mag darum hier erwähnt werden.[5] Foucher stellt gräkoindische Figuren des Schutzgottheitenpaares Pāñcika-Hāritī ähnlichen Gruppen aus dem römischen Gallien gegenüber. Die sehr ausgesprochene Ähnlichkeit erklärt sich: *l'art du Gandhāra a emprunté sa technique à l'art hellénistique: il ne se peut donc pas qu'il n'ait plus d'un trait commun avec l'art gréco-romain et, par voie de conséquence, avec l'art gallo-romain.* Die Entwicklung der Hāritī-Darstellungen, ihren Weg von der gräkoindischen Kunst durch

---

[1] Vinc. A. Smith *The Monolithic Pillars or Columns of Asoka*, ZDMG LXV 221 ff. (1911).

[2] A. Foucher *La Porte Orientale du Stûpa de Sânchi* (Bibl. de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXXIV), Paris 1910.

[3] E. Hultzsch *Jātakas at Bharaut*, JRAS 1912, 399 ff.

[4] A. Foucher *L'origine grecque de l'image du Bouddha* (Bibl. de vulg. du Musée Guimet, t. XXXVIII), Chalon-sur-Saône 1913.

[5] A. Foucher *Le Couple Tutélaire dans la Gaule et dans l'Inde*, Rev. archéol. 1912, II 341 ff.

das zentrale und östliche Asien hatte Foucher schon vorher in einer eignen Publikation mit schönen Tafeln verfolgt.[1] —

Über die Versuche, den Buddhismus zu einer herrschenden Macht im Leben auch der westlichen Welt zu erheben (vgl. das schon oben S. 610 Gesagte), habe ich nicht vor eingehender zu berichten. Nur wenige Anführungen von Veröffentlichungen, die mir eben ungesucht zur Hand sind, seien hier gestattet. Partei für oder wider zu nehmen, sehe ich nicht als meine Aufgabe an.

Über den Buddhismus in Europa, die Bestrebungen der Buddhist Society of Great Britain and Ireland und die verwandten Erscheinungen in Deutschland — so die Deutsche Pāli-Gesellschaft in Breslau —, in der Schweiz, Italien, Ungarn berichtete der früh verstorbene Pfungst[2]; auch De Lorenzo (s. das S. 609 angeführte Werk, 452 ff.) sowie die Enzyklopädie 'Religion in Geschichte und Gegenwart' unter 'Neubuddhismus'; namentlich über die Breslauer Bestrebungen Th. von Scheffer.[3] Auf kürzestem Raum eine Anschauung vom Wesen dieser Bestrebungen gibt der Katechismus, den ich unten anführe.[4] Ich hebe als Probe die 23. Frage und Antwort heraus: „Welches ist das Verdienst des Buddho, und weshalb verehren wir ihn? — Der Buddho ist der Erste und Einzige gewesen, der die wahren Gesetze über das Dasein aufgefunden und sie uns gelehrt hat. Seine Lehre bringt allen Wesen den Frieden und die Erlösung.“ Eine polemisch gehaltene Schilderung des Neo-Buddhismus gibt das S. 613 angeführte Buch von Speyer S. 308 ff.; vom katholischen Stand-

---

[1] A. Foucher *La Madone bouddhique* (Fondation E. Piot. Extr. des Monuments et Mémoires publiés par l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, XVII), Paris 1910.

[2] Dr. A. Pfungst *Fortschritte des Buddhismus in Europa*, Das Freie Wort X 724 ff. (Frankf. a. M. 1910).

[3] Dr. Thassilo von Scheffer *Neues vom Buddhismus,* Xenien V 252 ff. (Leipzig 1912).

[4] W. Markgraf *Kleiner Buddh. Katechismus.* Zum Gebrauch für Eltern und Lehrer, Breslau 1912.

punkt aus die unten verzeichnete Schrift.[1] P. Carus[2] schildert, zum Teil mit den eignen Worten des Geschilderten, die merkwürdige und verehrungswerte Gestalt des greisen Dr. Mazzinianda Svami, der in Ispahan geboren, einen Teil seines Lebens in Indien und Lhassa zugebracht, dann in Europa eine Reihe wissenschaftlicher Grade erworben hat und gegenwärtig in jugendlicher Frische an der Spitze der buddhistischen Mission in Sacramento steht.

---

[1] P. Otto Maas, O. F. M. *Der Buddhismus in alten und neuen Tagen,* Hamm (Westf.) 1913.

[2] P. Carus *A Buddhist Prelate of California,* The Open Court XXVI 65 ff. (Chicago 1912).

III Mitteilungen und Hinweise

Altchristliches[1]

2. Der Flußgott Jordan. In meinem Artikel „Flußgötter“ für die Neubearbeitung von Paulys Real-Enzyklopädie d. klass. Altertumswiss. durch Georg Wissowa habe ich (Pauly-Wissowa VI 2789, 26ff.) auch der Darstellung des Flußgottes Jordan gedacht in den beiden Kuppelmosaiken von S. Giovanni in fonte, dem Battistero degli Ortodossi, und von S[ta] Maria in Cosmedin, dem Taufhaus der Arianer, zu Ravenna, wo der Jordan beidemal als bärtiger Flußgott der Taufe Christi beiwohnt. Das eine Mal steht er, inschriftlich bezeichnet als „Jordann“, rechts, etwas im Hintergrund, im Wasser, mit halbem Leib aus dem Strom emporragend, mit Kranz im Haar, nicht „mit Schilfstaude in den Händen“, sondern mit beiden Händen für den Täufling das Tuch zum Abtrocknen bereithaltend, also mit der Aufgabe betraut, die vom sechsten Jahrhundert an (z. B. schon an der Cathedra Maximiani, s. u.) auf Engel übertragen erscheint, dermaßen hilfbereit der heiligen Handlung zuschauend, vgl. z. B. Walter Goetz *Ravenna* (Berühmte Kunststätten Nr. 10) S. 29f. Abb. 20f. Das andere Mal (vgl. Goetz a. a. O. S. 37 Abb. 26 [S. 47f.]) sitzt der Jordan zur Linken am Flußufer, eine mächtige Gestalt, kompositionell dem Täufer rechts entsprechend, mit Krebsscheren als originellem Kopfschmuck, mit nacktem Oberkörper, um den Unterleib einen grünlichen Mantel gehüllt; den rechten Unterarm an ein Gefäß lehnend schultert er mit der R. eine Schilfstaude, die L. hat er erhoben mit teilnehmender Gebärde, wie erschreckt, dazu Kopf und Oberkörper etwas neigend nach seiner Linken hin. Josef Strzygowski (*Taufe Christi* S. 15) erklärt diese Bewegung und ganze Haltung des Jordan, die scheues Staunen ausdrücke, aus Ps. 77, 17 („Die Wasser sahen dich, o Gott, und ängstigten sich“), wozu Georg Stuhlfauth (*Die Engel in d. altchristl. Kunst* in Joh. Fickers Arch. Stud. z. christl. Altert. u. Mittelalter, 3. Heft, Freib. 1897, S. 191. 192, 2) beifügt Ps. 114, 3. 5 und zumal als „durch jene Psalmworte unmittelbar beeinflußt“ die ungemein zutreffende Stelle Ephrems des Syrers (*Hymni in festum epiphaniae* XIV 31, ed Lamy t. I col 124), der den Täufer zu Christus sagen läßt über die sich ängstigenden Wasser: *Aquae viderunt te et valde tremuerunt; viderunt te aquae et concussae sunt; spumat prae agitatione amnis et ego infirmus quomodo*

[1] S. in diesem Archiv XVII 350.

tibi baptismum conferre audeam, vgl. dazu auch Herm. Usener *Die Sintflutsagen* (Bonn 1899) S. 235f. Wenn dieser zweite Jordan, mit dem andern verglichen, etwas eingebüßt hat vom Charakter des antiken Gottes und an Unmittelbarkeit der Übernahme, so ist dafür im zweiten Mosaik Christus selber echter, d. h. ganz und gar noch ein antiker Knabe, vgl. Goetz S. 75 Abb. 68. Auch in der Reliefdarstellung einer zu Konstantinopel gefundenen und daselbst im Tschinili-Kiosk des Kaiserl. ottomanischen Museums aufbewahrten marmornen Säulentrommel erkennt man noch die kleine Figur des Jordan aus den Resten zu Füßen der beiden Engel, die, dem auf der rechten Seite befindlichen Täufer entsprechend, links von Christus stehen: eine nackte, rechtshin sitzende Gestalt ist es, die neben sich einen Henkelkrug hat, dem das Wasser entströmt, vgl. Strzygowski *Die altbyzantin. Plastik d. Blütezeit,* Byz. Zeitschr. I 1892, 578ff. (583) z. Taf. II 1; Victor Schultze *Arch. d. altchristl. Kunst* S. 331 Fig. 102; Stuhlfauth a. a. O. S. 191. Das zu Anfang des fünften Jahrhunderts erbaute Baptisterium der Orthodoxen zu Ravenna erhielt seinen Mosaikschmuck unter Erzbischof Neon (449—452)[1]; gegen hundert Jahre später anzusetzen ist das Kuppelbild von Sta Maria in Cosmedin u. gleichfalls erst ins sechste Jahrhundert (nicht schon „um 500", wie Strzygowski annehmen möchte a. a. O. S. 584) das letztgenannte Konstantinopler Marmorrelief, vgl. Stuhlfauth S. 191 A. 1. 3. 6. — Deutlich wiederum gibt sich die Personifikation des Jordan in Elfenbeinreliefs mit Taufe Christi, einmal an der „Cathedra Maximiani", dem berühmten Stuhl des heil. Erzbischofs Maximian von Ravenna (545—556)[2], z. B. Goetz a. a. O. S. 102 Abb. 115, sodann roher u. unvollständig in dem meines Wissens noch nicht in die Diskussion

[1] 449 als Jahr der Wahl und der 10. II. 452 als Todestag des hl. Erzbischofs Neon sind zu entnehmen der *Series episcoporum* des P. Pius Bonifacius Gams (Regensburg 1873) S. 717, vgl. auch Wetzer und Welte's *Kirchenlex.*[2] X 1897, 825 (s. Ravenna); Ernst Ziegeler *Aus Ravenna* (Gymnasial-Bibl. 27. Heft, 1897) S. 68f.; Goetz a. a. O. S. 28; Springer-Neuwirth *Handb. d. Kunstgesch.*[8] S. 55; Baedeker *Oberit.*[17] (1906) S. 365 usw.; dagegen findet man vielfach dem Erzbischof Neon die Amtszeit des hl. Exuperantius (425—430) zugeteilt, so bei Joh. Rud. Rahn *Ravenna* (1869) S. 4f.; Jean Paul Richter *Die Mosaiken v. Ravenna* (1878) S. 9; Stuhlfauth a. a. O. S. 191, 1; ebenso geben V. Schultze a. a. O. S. 205 und Carl Maria Kaufmann *Handb. d. christl. Arch.*[2] (1913) S. 455 zu S. Giovanni in fonte die Jahrzahl 430 (statt 450?), und 425 bietet Ludwig v. Sybel *Christl. Ant.* II 331.

[2] „Alle anderen Angaben sind falsch!" sagt Georg Stuhlfauth *Die altchristl. Elfenbeinplastik* (in Joh. Fickers Arch. Stud. usw. 2. Heft, 1896) S. 87, 1. Die gewöhnliche Datierung ist 546—556, so in der *Series episcoporum* a. a. O.; Wetzer u. Welte's *Kirchenlex.*[2] a. a. O. Sp. 826f. Kaufmann a. a. O. S. 193 (falsch S. 542, wo 546—553); v. Sybel a. a. O. II 255 usw.; ein Schwanken besteht zumal in der Ansetzung des Todesjahres, wofür bei J. P. Richter a. a. O. S. 22. 108, 1; Baedeker a. a. O. S. 366 usw. das Jahr 552.

einbezogenen Bruchstück, das Robert Forrer in Straßburg erworben und Hans Graeven photographisch wiedergegeben hat in seiner Zusammenstellung *Frühchristl. u. mittelalterl. Elfenbeinwerke in photograph. Nachbildung*, Serie I: Aus Sammlungen in England (Rom 1898) Taf. 28. Für die Beschreibung halten wir uns zunächst an die feinere Arbeit und vollständige Darstellung von der Cathedra Maximiani. Wir sehen links den Täufer, an Gottvater selbst erinnernd mit seinem wallenden Haupthaar und Vollbart, im härenen Gewand; er legt die Rechte auf das Haupt seines jugendlichen Täuflings, der nackt im Wasser steht, durchaus knabenhaft gebildet, ein antiker Mellephebe von edeln Formen (wie in Sta Maria in Cosmedin); rechts im Hintergrund halten zwei geflügelte Engel Tücher bereit, in Demut ihre Köpfchen neigend; von oben senkt sich die Taube des Heiligen Geistes hernieder in der typischen Wiedergabe. Aber nun, was erschaut man denn außer Jesus im Wasser des Jordan, rechts unten in den beiden Bildern? An der Cathedra ist es eine männliche, jugendlich unbärtige Gestalt, vom Rücken gesehen, den Kopf herumdrehend, sodaß er im Profil nach links erscheint, aufblickend zum Täufling. Das ist gewiß etwas Profanes, Heidnisches, das sich erschreckt abwendet, beziehungsweise angstvoll Reißaus nimmt mit bezeichnender Gebärde der Rechten; es ist der Flußgott Jordan, doch möchten wir nicht sagen mit Rahn a. a. O. S. 16 „nach antiker Weise auf eine Wasserurne sich stützend", sondern eher mit Strzygowski a. a. O. „wie er, sich mit der linken Hand auf eine Vase stützend, davon zu eilen scheint". Und die ängstliche Handbewegung wiederholt sich bei dem Jordan des Fragmentes, der indes nahezu von vorn gegeben ist, im Vordergrund des Bildes vor dem Täufling, von diesem sich abwendend, also gelagert auf dem Grund des Flußbettes. Eine gewisse Entwicklung veranschaulichen diese verschiedenen Darstellungen: immer mehr erscheint der Jordan von einem antiken Flußgott degradiert zu einer daimonischen Gestalt. — Auch im Zusammenhang mit der Himmelfahrt des Propheten Elias begegnet wiederholt die Personifikation des Jordan. Vielleicht schon in der Katakombenmalerei, im Lünettenbild des rechten Arkosols der IV. Kammer im Coemeterium Domitillae, angehörend der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, vgl. Joseph Wilpert *Die Katakombengemälde u ihre alten Copien* (1891) S. 33 zu Taf. XVI 1 (wo die vom vierten Zeichner Ciacconios angefertigte Kopie des Bildes); derselbe *Die Malereien d. Katak. Roms* (1903) Taf. 230, 2. Auf der rechten Seite des Bildes ist ein unbärtiger Zuschauer angebracht in der gegürteten ärmellosen Tunika; was er auf dem Kopf trägt, ist unsicher (vielleicht doch ein Schilfkranz); die Rechte hat er erhoben, auf die Rosse weisend, am Vorgang Anteil nehmend, die Linke gesenkt; den (zerstörten) rechten Fuß

hatte er aufgestützt auf einen Stein. Während Wilpert an erstzitierter Stelle der Deutung dieser Figur auf Jordan unbedenklich zustimmte, meint er im großen Katakombenwerk S. 418, 6, als Jordan hätte der Künstler in herkömmlicher Weise einen bärtigen nackten Mann in halbliegender Stellung gemalt, entsprechend etwa jenem Flußgott, den man als Tigris bezeichnet, auf dem Fresko der Katakombe unter der Vigna Massimo (gleichfalls aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts), Taf. 212 bei Wilpert. Aber was soll denn die Figur anderes sein, wenn nicht der Jordan des Textes?[1] Bloß „der Symmetrie wegen“ sollte sie der Maler beigefügt haben? Jedenfalls ist Tatsache, daß auch sonst in Darstellungen der Himmelfahrt des Elias, die analog gegeben wird wie der Raub der Persephone durch Hades, die Stelle der etwa beim Raub der Persephone unter dem Viergespann gelagerten Gaia der Jordan einnimmt, so auf einem altchristlichen Sarkophag von Arles, vgl. Edmond Le Blant *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles* (Paris 1878) S. 31 Nr. XXIV 1 zu pl. XVIII 1; Karl Michel *Gebet u. Bild in frühchristl. Zeit* (in Joh. Fickers Stud. über christl. Denkmäler, n. F. d. Arch. Studien z. christl. Altert. u. Mittelalter 1. Heft, 1902) S. 102; vgl. auch Rahn *Über d. Ursprung u. die Entwicklung d. christl. Central- u. Kuppelbaus* (Lpz. 1866) S. 6, 8, wo verwiesen wird auf Bellermann *Die ältesten christl. Begräbnisstätten u. bes. die Katak. zu Neapel mit ihren Wandgemälden* (Hamb. 1839) S. 35, und endlich auch V. Schultze *Arch.* S. 375f., der dafür zitiert Raffaele Garrucci *Storia dell'arte cristiana* t. 327, 3. 324, 2. 147, 1 (Handschrift des Kosmas Indikopleustes). Zweimal schließlich läßt sich der Jordan auch nachweisen auf der Josuarolle des Vatikan (deren Publikation ja schon Winckelmann ins Auge gefaßt hat), etwas jugendlicher in der Überführung der Bundeslade über den Jordan, in leichter Haltung bei der Steinigung Achans, vgl. Garrucci a. a. O. t. 158, 1. 163, 1.

3. S. Urbano alla Caffarella. Draußen vor Rom, vor Porta S. Sebastiano, also im Süden, Südosten der Stadt, wenn man einige hundert Schritte jenseits des denkwürdigen Kirchleins *Domine quo vadis* von der Via Appia einlenkt in den Feldweg mit der Bezeichnung *Vicolo della Caffarella*, wandert man zehn Minuten zwischen Hecken und gelangt dann bald zum sog. Tempel des Deus Rediculus und weiter im Tale des Almo[2] zu dem als „Grotte der Egeria“ populär gewordenen Nymphaeum und zum Kirchlein S. Urbano alla Caffarella. So wenig wie der als *Tempio di Dio redicolo* bekannte Ziegelbau geht das ehemalige Kirchlein S. Urbano auf eine antike Tempelanlage zurück, etwa einen *Tempio di Bacco*, auch wenn sich

[1] So auch v. Sybel a. a. O. I 223.

[2] Vgl. Hülsen bei Pauly-Wissowa *Real-Encycl. d. class. Altertumswiss.* I 1589, 34ff.; Heinr. Nissen *Ital. Landesk.* II 1902, 491. 547.

im Untergeschoß ein Bacchusaltar gefunden hat (der dann als Weihwasserbecken benutzt ward), vielmehr sind die beiden Ziegelbauten ihrem Ursprung nach zwei typische Beispiele von Gräbern in Kapellenform, bzw. in der alten Form des Hauses als Wohnung auch des Toten, gelegen zwischen Via Appia und einstiger Via Latina. — Im Innern nun von S. Urbano überraschen hochinteressante Fresken, die Szenen darstellen aus dem Leben Christi und aus dem Martyrium der Heiligen Caecilia, Urbanus und Annulinus, Fresken aus dem elften Jahrhundert, genauer von 1011 und von der Hand eines sonst nicht bekannten Bonizzo, wie man der Inschrift entnimmt über der Tür, wo die Darstellung der Kreuzigung[1]: *Bonizzo fr(a)t(er) xpi MXI*, was als Künstlerinschrift aufzufassen ist: „Obwohl, wie die Malereien selbst, auch die Inschrift gelitten hat und übermalt ist, liegt keine Veranlassung vor, das Datum zu bezweifeln; vielmehr sind gerade auch dieses Datums wegen die vielfach unterschätzten Fresken in S. Urbano für die Geschichte der römischen Monumentalmalerei dieser Epoche von besonderem Wert“[2] — ja, fügen wir bei, diese Fresken mahnen direkt zum Aufsehen! Sie sind, so will uns bedünken, ein bedeutsames, in mancher Hinsicht vielleicht einzigartiges Zeugnis dafür, wie die Tradition der Katakombenmalerei, altchristlicher Kunst überhaupt und deren eigentümliche Formensprache weiterlebte neben der allgemein überhandnehmenden byzantinischen Richtung. Unmittelbar in Übereinstimmung mit der Katakombenmalerei steht beispielsweise die Ornamentierung der Pilaster und die Farbengebung, wie sie sich noch an Stellen erkennen läßt, wo die spätere Übermalung neuerdings wieder weggefallen ist. Auch hier ist Christus teilweise noch unbärtig. Zur Darstellung der Kreuzigung, in der „das Antlitz Christi im Todeskampfe Heiterkeit bewahrt, die offenen Augen keinen Schmerz ausdrücken“ (Crowe und Cavalcaselle *Gesch. d. italien. Malerei*, deutsche Orig.-Ausgabe, besorgt von Max Jordan I [1869] S. 53), mag man vergleichen jene frühe, vielleicht früheste im Codex Laurentianus zu Florenz, den 586 der Mönch Rabulas in einem syrischen Kloster angefertigt, vgl. z. B. Karl Woermann *Gesch. d. Kunst aller Zeiten und Völker* II (1905) S. 49. Freilich ist offenbar diese Szene durch die guterhaltene Übermalung so stark entstellt, daß vom ursprünglichen Zustand eine genaue Vorstellung nicht mehr gewonnen werden kann; doch wohl dadurch hat sich Franz Xaver Kraus (*Die Wandgemälde der St. Sylvesterkapelle zu Goldbach am Bodensee*, München 1902, S. 9) verleiten lassen zu einer Ansetzung dieses Bildes ins

[1] Vgl. Adolfo Venturi *Storia dell'arte ital.* II (1902) S. 223 Fig. 182; Bruno Schrader *Die röm. Campagna* (Ber. Kunstst. Bd. 49, Lpz. 1910) S. 57 Abb. 15.

[2] So Swarzenski bei Thieme-Becker *Allg. Lex. d. bild. Künstler* IV 303, wo weitere Lit.

vierzehnte Jahrhundert, die uns wenig glaubwürdig erscheint (vgl. auch Venturi a. a. O. S. 265). Dagegen wiederum ganz der Formelsprache altchristlicher Kunst ist entnommen das vor Christus kauernde Weib in der Auferweckung des Lazarus, das ja geradezu ein Charakteristikum ausmacht der so häufigen Wiedergabe dieses Wunders in altchristlicher Kunst, zumal in Sarkophagreliefs; es ist des Lazarus Schwester Maria, die flehend zu den Füßen des Herrn kniet (vgl. z. B. Carl Maria Kaufmann *Handb. d. christl. Arch.*[2] 1913, S. 356), wie dies z. B. deutlich hervorgeht aus einer Buchmalerei im Codex Egberti zu Trier, im sog. Egbert-Evangeliar, das um 980 von den Mönchen Kerald und Heribert von Reichenau für den Erzbischof Egbert von Trier ausgeführt wurde, vgl. Venturi a. a O. S. 341 Fig. 248; hier sind beide Schwestern vor dem Herrn auf den Knien zu sehen, als Maria und Martha durch Beischrift genau bezeichnet. — Kurz, diese Fresken in S. Urbano dürften direkt die Brücke schlagen von frühchristlicher Kunst zur großen Freskomalerei eines Giotto, somit das Band darstellen zwischen der altrömischen und der italienischen Kunst. Auch Jakob Burckhardt z. B. (Cicerone[8] II 589 f.) spricht von einer verwilderten, alteinheimischen Kunstübung, die neben dem in Italien herrschend gewordenen Byzantinismus fortexistierte, die man im Gegensatz gegen die byzantinische etwa als eine altlongobardische (?) benennen mag, und gedenkt als eines namhaften Denkmals dieser Art der „Wandmalereien neutestamentlichen und legendarischen Inhaltes in dem vermeintlichen Bacchustempel S. Urbano alla Caffarella bei Rom"; allein es ist ihm entgangen der offenkundige Zusammenhang mit der altchristlichen Kunst, und so, wie er, hat auch Franz Xaver Kraus, der doch in richtiger Erkenntnis den Freskenzyklus von S. Urbano, wenigstens „seinem größeren Teil nach", der „altchristlich-römischen Kunst" zuweist (vgl. a. a. O. S. 9 u. 23), nicht wahrgenommen die unmittelbare Anknüpfung noch an die Malerei der benachbarten Katakomben. Freilich, vom neunten Jahrhundert ab gerieten ja die Katakomben mehr und mehr in Verfall und immer mehr auch in Vergessenheit; doch, wie zum mindesten noch die Katakomben von S. Sebastiano weiterhin bekannt und den Pilgern zugänglich blieben, wird auch die Kenntnis der übrigen Katakomben nicht so von einem Tag zum andern erloschen sein: in nächster Nähe aber von S. Urbano liegt z. B. das Coemeterium S. Praetextati.

Zürich **Otto Waser**

Der Fisch als Symbol Gottes

Zu Archiv XIV S. 384

Scheftelowitz führt a. a. O. aus einem Kabbalisten des 16. Jahrhunderts (R. Isaak Lurja) die Worte an: „Man soll Fische am Sabbat

genießen, weil sie keine Augenlider haben und dadurch die göttliche Vorsehung veranschaulichen".

Lurja schöpft hier aus dem Traktat Idra Rabba des Sohar (III 129 b; de Pauly V 339): dort heißt es, daß die Augen des „Weißen Kopfes" (d. h. des „Alten der Tage" aus Daniel, also „Gottes") keine Lider und Wimpern haben. *Parce qu'il est écrit* (Ps. 121, 4): '*celui qui garde Israel ne s'assoupit ni ne s'endort*' . . . *R. Simeon dit à R. Abba: 'Quelle est la créature, qui peut servir d'emblème à la Tête Blanche?' R. Abba répondit: 'Le poisson de la mer qui n'a ni paupières ni cils sur les yeux qui ne dort pas et qui n'a pas besoin d'aucun préservatif pour l'œuil. A plus forte raison l'Ancien des Anciens n'a-t-il pas besoin de préservatifs pour les yeux?'* Auffallend ist hier der Parallelismus mit der von Pischel SBAW 1905, 529 nachgewiesenen buddhistischen Gottesbezeichnung *animisa animiṣadrs animeṣa*, d. h. „nicht Augen schließend".

Feldafing **Robert Eisler**

Berührungszauber

Zu Archiv XIV S. 314

Zu der von L. Radermacher treffend erörterten Stelle aus dem pseudo-platonischen Dialog Theages (130 d), die den Glauben an eine Übertragbarkeit geistiger Güter zwischen Lehrer und Schüler durch körperliche Berührung bezeugt, finde ich eine lehrreiche jüdische Parallele im Buch Sōhar (Idra Rabba fol. 127 b, de Pauly V 332), wo der große R. Simeon sich anschickt, besonders geheime Mysterien einem auserwählten Kreis von zehn Gelehrten zu enthüllen. Dort heißt es: *R. Siméon se leva et fit sa prière. Ensuite il s'assit au milieu d'eux et dit: 'Que chacun de vous mette sa main sur mon genou.' Ils tendirent les mains et R. Siméon les saisit. Il commença ensuite à parler ainsi.* Die hier geschilderte Situation erinnert lebhaft an die in mediumistischen Séancen so beliebte Kettenbildung behufs Gedankenübertragung. Die Stelle bestärkt mich in der Vermutung, daß die bekannte Stelle Ev. Joh. 13, 23: ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ im Sinne solcher Analogien zu beurteilen ist. Kundigere werden vielleicht mitteilen können, ob es patristische Zeugnisse für diese Auffassung gibt. Die von Preuschen in seinem Lexikon s. v. κόλπος gesammelten Stellen des Neuen Testaments zeigen, daß der Ausdruck sich zunächst nur auf den Ehrenplatz neben dem Meister beim Symposion bezieht, ohne daß damit notwendig eine körperliche Berührung vorausgesetzt wäre. Aber die Phrase hat unbedingt diesen Nebensinn, und ein aufmerksames Studium antiker Mahlszenen wird jeden überzeugen, daß man mit dem Gedanken unmittelbarer gegenseitiger Berührung der Tischnachbarn vertraut sein mußte. Es kann kein Zufall sein, daß man sich für das Evangelium, das den pneumatischen, anagogischen Sinn so mancher Aussprüche und Taten

des Herrn zu enthüllen unternahm, gerade auf das Zeugnis dieses Jüngers berief, der neben ihm zu Tische lag.

Seit Radermachers Notiz erschienen ist, bemühe ich mich vergebens, durch Nachschlagen und Nachfragen eine einzige jüdische Analogie zu dem nicht weniger auffallenden μαϑητής, ὅν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς[1] zu finden. Nirgends in den vielen rabbinischen Angaben über die Diadochien von Lehrern und Schülern in der rabbinischen Überlieferung heißt es von irgend jemandem, er sei der Lieblings- oder „geliebte" Schüler seines Meisters gewesen. Sollte ich mich täuschen, wenn ich in diesem Zug eine spezifisch hellenische, genauer platonisierende Färbung wahrzunehmen glaube?[2]

Feldafing **Robert Eisler**

Zu Friedländers Buch über 'Die Chadhirlegende und den Alexanderroman'[3]

Das lebhafteste Bedenken regt sich gegen den griechischen Ursprung der Chadhirvorstellung. Diese geht, so behauptet Friedländer in seinen Ergebnissen (S. 241), „auf eine griechische Legende zurück, die den Grundgedanken, daß die Unsterblichkeit für den sterblichen Menschen ein Fluch sei, zur Anschauung bringen will". Demgemäß beginnt seine Untersuchung mit der griechischen Sage vom Lebensquell, die uns bei Pseudo-Kallisthenes aufbewahrt ist (S. 2 ff.). Nun hat Friedländer richtig betont, daß der Alexanderroman eine Kompilation aus verschiedenen Sagenstoffen ist (S. 25 f.). Die Erzählung von der Auffindung der Lebensquelle ist ursprünglich selbständig umgelaufen und uns in syrischen und hebräischen Traditionen noch selbständig erhalten (S. 59). Mit ihrer Hilfe versucht Friedländer die „ursprüngliche" Fassung der Sage zu rekonstruieren (S. 26 ff.). Diese Rekonstruktion ist zum Teil ausgezeichnet, doch scheint sie mir in einem wichtigen Punkte verfehlt zu sein, der für die folgende Darstellung von entscheidender Bedeutung ist. Der griechische Erzähler hat allein, im Gegensatz fast zu allen orientalischen Rezensionen, die Hauptsache richtig bewahrt: Alexander, der die Lebensquelle suchen will, gelangt nach vielen Abenteuern durch das Land der Finsternis in eine quellenreiche Gegend, ohne zu wissen, daß sich auch die Lebensquelle dort befindet. Zufällig wird er eines Tages hungrig, und

[1] Die auf Lazarus bezügliche, übrigens auch nur bei Johannes (11,3) zu findende Stelle *Κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσϑενεῖ* fasse ich im herkömmlichen Sinn ganz ohne prägnantere Nebenbedeutung auf.

[2] Einer freundlichen Mitteilung von R. Wünsch entnehme ich, daß schon A. Dieterich vor Jahren eine ähnliche Meinung ausgesprochen hat und nur deshalb nichts diesbezügliches veröffentlicht hat, weil er die Sache für allgemein bekannt hielt. In der Tat scheint jedoch noch nie ausdrücklich darauf hingewiesen worden zu sein.

[3] Leipzig 1913. S. auch in diesem *Archiv* XIII (1910) S. 161 ff.

befiehlt seinem Koch, das Essen zu bringen. Zufällig nimmt dieser einen gesalzenen Fisch, wie ihn die Reisenden mit sich zu führen pflegen, und wäscht ihn in der nächsten Quelle, um ihn zuzubereiten. Zufällig gerät er gerade an die Lebensquelle; der gesalzene Fisch wird, sobald er mit dem Wasser in Berührung kommt, lebendig und schwimmt davon. Ein Moment der höchsten Spannung: So hat nun Alexander das ewige Leben gewonnen? Nein, obwohl ihm so nahe, verscherzt er es für immer durch die Beschränktheit des Koches, der die Bedeutung des Vorganges nicht ahnt und aus Furcht vor Strafe nichts davon erzählt, bis es zu spät ist. Der Sinn dieser Erzählung ist — von einer „Tendenz" kann man nicht reden —, daß dem Menschen das ewige Leben verwehrt ist, und mag er auch wie Alexander bis ans Ende der Welt und darüber hinaus bis zur Lebensquelle vordringen. Denselben Sinn hat das babylonische Gilgamesch-Epos; eine literarische Abhängigkeit des Alexanderromans vom Gilgamesch-Epos ist ausgeschlossen. Wohl aber darf man behaupten, daß auf den Helden Alexander ein verwandter Stoff übertragen ist wie auf den Helden Gilgamesch (vgl. meine Erklärung des „Gilgamesch-Epos", Göttingen 1911, S. 152). Da dieser Stoff in Babylonien schon um 2000 v. Chr. bezeugt und da er auch später im vorderen Orient verbreitet ist, so darf man weiter mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, daß er vom Orient aus zu den Griechen kam. Die zahlreichen und zum Teil stark abweichenden Varianten der Lebensquellsage, die bei den Syrern und bei den Arabern bis nach Persien und Indien hinein überliefert sind, lassen sich schwerlich erklären, wenn man wie Friedländer von dem Alexanderroman ausgeht und griechischen Ursprung vermutet.

Friedländer hat sich das richtige Verständnis versperrt, weil er die „Glaukosepisode" mit zu dem ältesten Bestandteil der Lebensquellsage rechnet (S. 38), während sie in Wirklichkeit später als ein aufgesetztes Licht hinzugefügt worden ist. Sie fehlt noch in den meisten Fassungen der syrischen und arabischen Sage; Friedländer vermutet umgekehrt, sie sei später wegen ihres heidnischen Charakters abgestoßen worden (S. 60, 106). In seiner Rekonstruktion der „ursprünglichen" Sage lautet diese „Glaukosepisode" kurz so (S. 29 ff.): Der Koch Alexanders, Andreas genannt, springt dem lebendig gewordenen Fische nach, um ihn zu fangen, und wird auf diese Weise unsterblich, ohne es zu wissen. Als Alexander erfährt, daß er durch die Schuld des Dieners um das ewige Leben betrogen sei, versucht er vergeblich, ihn zu töten. Schließlich versenkt er ihn ins Meer, wo der Diener, in einen Seedämon verwandelt, seitdem ein freudloses Dasein fristen muß. Daraus erschließt Friedländer als „Tendenz" der Sage, daß die Unsterblichkeit für den Menschen nicht einmal begehrenswert sei. Gegen diese Rekonstruktion lassen sich folgende

Bedenken geltend machen: 1. Es entspricht schwerlich der Art einer urspünglichen Sage, daß der Diener die Unsterblichkeit gewinnt, während der Herr sie verliert; das Verhältnis des Herrn zum Diener läßt das Gegenteil erwarten. 2. Die alten Sagen fassen die Unsterblichkeit als das höchste Gut der Götter und als das erstrebenswerteste Ziel der Menschen auf; wo das ewige Leben als ein Fluch erscheint, wie bei Ahasver, wirkt spätere Reflexion ein. 3. Friedländer vermutet, daß hinter dem Koch Andreas der Meeresgott Glaukos steht. Wenn dies richtig ist, darf man aus der Ursage den notwendig dazugehörigen Zug nicht ausscheiden: Pseudo-Kallisthenes erzählt, daß der Koch nicht nur selbst unsterblich wurde, sondern auch etwas Lebenswasser in einem silbernen Gefäße mit sich nahm. Dies gab er später der Kale, der Tochter Alexanders zu trinken, so daß auch sie die Unsterblichkeit erlangte. Sie wurde daraufhin von Alexander verstoßen und zur Nereide gemacht. Diese Nereide kann man von dem Seedämon nicht gut trennen, und Friedländer gibt auch zu, daß die Kale-Episode „altertümlich aussieht“ (S. 31, Anm. 1). Da gerade von Glaukos bekannt ist, daß er von den Nereiden geliebt wurde (vgl. Gädechens 'Glaukos' in Roschers Lex. d. Myth. I Sp. 1681), so ist es wohl möglich, daß die Glaukossage auf die Alexandersage eingewirkt hat. Dann muß folglich das Glaukosmotiv später hinzugefügt worden sein. Nach den uns überlieferten Sagen von Glaukos soll dieser das Lebenskraut gefunden oder von der Lebensquelle getrunken haben und dann zu einem Meeresgott geworden sein. Dagegen wissen wir nichts von irgendwelchen Wanderungen bis ans Ende der Welt oder ins Jenseits, um die Lebensquelle zu suchen, was gerade für die Alexandersage charakteristisch ist. Die Glaukos- und die Alexandersage sind einander nahe verwandt und haben sich eben deshalb angezogen, wie das bei verwandten Sagenstoffen oft geschehen ist. Aber man darf sich nicht vorstellen, als ob die Wanderung zur Lebensquelle ursprünglich von Glaukos erzählt und später auf Alexander übertragen worden sei, wie Friedländer behauptet (S. 241). Gegen diese ganze Hypothese läßt sich freilich einwenden, daß der Koch nicht Glaukos heißt, wie man erwarten sollte, sondern Andreas. Es ist daher fraglich, ob das „Glaukosmotiv“ erst auf griechischem Boden hinzugefügt wurde. Da die Lebensquellsage ein orientalischer Stoff ist, der auf Alexander übertragen wurde, so war das „Glaukosmotiv“ wahrscheinlich schon auf orientalischem Boden mit ihr verschmolzen. Für die orientalische Heimat spricht, daß sich nur eine einzige Variante zum „Glaukosmotiv“ nachweisen läßt, die ursprünglich wohl aus dem 'Irāq stammt (S. 105ff.): der Diener wird nicht in einen Seedämon verwandelt, sondern auf ein Schiff gesetzt, auf dem er wie der ewige Jude ruhelos bis zur Auferstehung

herumfährt Demnach wäre „Glaukos“ (oder „Andreas“) nur der griechische Ersatz für eine orientalische Gestalt.

Der wundeste Punkt in der ganzen Beweisführung Friedländers liegt aber darin, daß Glaukos, der in der Lebensquellsage überhaupt niemals erwähnt wird, das Urbild Chadhirs gewesen sein soll. Um diese These plausibel zu machen, vermutet Friedländer eine syrische Variante der Alexandersage, in welcher der Diener nicht als Andreas, sondern „mit seinem ursprünglichen Epitheton als Glaukos“ bezeichnet wurde (S. 242). Als die Sage dann von den Syrern zu den Arabern kam, wurde der griechische Name „Glaukos“ oder richtiger das entsprechende syrische Äquivalent aufgegeben und dafür der arabische Name al-Chadhir (oder al-Chidhr) „der Grüne“, eingetauscht (S. 113 ff., 242). Gegen diese Auffassung erheben sich schwerwiegende Bedenken: 1. Chadhir ist eine Schutzgottheit oder — wie nach korrektem Islam gelehrt wird — ein Heiliger der Landreisenden und vor allem der Seereisenden, der Fischer und Schiffer. Obwohl er oft mit Elias identifiziert wird, wird er ihm bisweilen auch entgegengesetzt als der „Seemännische“ gegenüber dem „Festländischen“, als der „Herr des Meeres“ gegenüber dem „Herrn der Wüste“. Seine Beziehung zum Meere ist von den syrischen Küsten bis Bengalen nachweisbar. Dieser göttliche Charakter Chadhirs wäre völlig unbegreiflich, wenn er nichts weiter wäre als der Abklatsch des Koches Alexanders, auch wenn dieser Glaukos geheißen haben sollte; das Umgekehrte wäre eher denkbar, da ein Schutzheiliger wohl zum Begleiter Alexanders werden konnte. 2. Es muß als Regel gelten, daß Gottheiten und Heilige nicht auf Grund einer Sage oder gar einer fremdländischen Sage entstehen, sondern daß umgekehrt die Sagen als sekundäre Zutaten den bereits vorhandenen göttlichen Gestalten angehängt werden. Mit größerer Wahrscheinlichkeit darf man Chadhir daher als den muslimischen Ersatz einer im vorderen Orient weitverbreiteten Gottheit ausgeben (vgl. auch die Bemerkung Nöldekes S. 324 zu S. 117 oben). Nach der ältesten arabischen Tradition, die uns im Koran entgegentritt und die von Friedländer zu gering eingeschätzt wird, gilt Chadhir als der Weiseste, daher oft der „Wissende“ genannt, der an der „Vereinigung der beiden Meere“ wohnt, dort, wo sich die Lebensquelle befindet; Mose macht sich mit seinem Diener auf, ihn zu besuchen (S. 62). Nach einer anderen Vorstellung wohnt er auf einer Insel im Meere (S. 94 ff.). Schon diese Nachrichten dürften genügen, um in Chadhir den babylonischen Ea-Oannes zu vermuten. Was Friedländer (S. 302 ff.) über den dunklen Ausdruck des Korans „Vereinigung der beiden Meere“ beibringt, befriedigt nicht. Dieser erklärt sich sehr einfach aus der babylonischen Redewendung von der „Mündung der beiden Ströme“, von der nach den Zaubertexten das heilige Wasser oder das „Wasser des Lebens“ geholt wird. Ea ist wie Chadhir Gott der

Weisheit, des Meeres, der Quellen und Fluren, Beschützer der Menschen, der Handwerker, der Landwirte, ausdrücklich aber auch als „Gott der Seefahrer“ bezeugt. Mit den Schiffern wird sein Kult überall an den Küsten verbreitet worden sein, aber auch zu Lande wanderte er mit den Handelsleuten, den babylonischen Juden nach Westen über Persien nach Arabien und Syrien und vielleicht darüber hinaus nach Griechenland. Es ist zwar absurd, wenn man die Juden für die Urheber der Chadhirlegende ausgegeben hat, wie Friedländer mit Recht behauptet (S. 48), aber auf der anderen Seite kann kein Zweifel sein, daß Mohammed die Sage von den Juden gehört hat, da sie im Koran nicht auf Alexander, sondern auf Mose übertragen ist. Derselbe Sagenstoff ist in einer, freilich sehr viel späteren und schlechteren, Fassung auch im babylonischen Talmud überliefert, wo er bereits mit der Gestalt Alexanders verknüpft ist. War das Urbild Chadhirs in Babylonien zu Hause, dann begreift sich auch am leichtesten, wie die Lebensquellsage, deren babylonischer Ursprung schwerlich geleugnet werden kann, gerade mit ihm kombiniert werden konnte. So erklärt es sich auch, daß Chadhir seine Gestalt als Meeresgott am deutlichsten im Osten bewahrt hat und daß die Chadhirsagen immer zahlreicher und lebendiger werden, je weiter wir uns dem ʿIrāq und dem Osten überhaupt nähern.

Nach Friedländer ist der Sagenstoff und die Sagengestalt Chadhirs aus dem Westen nach dem Osten gewandert; mich dünkt die umgekehrte Wanderung aus dem Osten nach dem Westen wahrscheinlicher. Aber wenn auch die Hauptthese Friedländers zweifelhaft ist und sich vielleicht nicht halten läßt, so sei demgegenüber betont, daß der Wert seines Buches dadurch nicht geschmälert wird. Denn viel öfter als der Widerspruch regt sich die Zustimmung; und auch wo man anderer Meinung ist, wird man dem Verfasser warmen Dank schulden für seine nicht nur mühevolle, sondern auch ertragreiche Arbeit.

Berlin-Westend **Hugo Greßmann**

Ein Bestattungsbrauch der Potawatomie und Ottawa

Die Potawatomie-Indianer und ihre Verwandten, die Ottawa, übten in der voreuropäischen Zeit an ihren Toten Erdbestattung[1], verbrannten jedoch die Leichen all' der Leute, die als Nachkommen des Heilbringers galten. Sie waren des Glaubens, daß andernfalls, wenn sie auch die Leichen der Heilbringersprossen der Erde übergäben, der Heilbringer bewirken würde, daß der Winter andauere und der Frühling nicht einträte.

Wenn man darauf aufmerksam macht, daß zur Zeit, als die Missionare den in Rede stehenden Brauch beobachteten (Winter 1666/67

[1] Für die Einzelheiten der hier gegebenen Schilderung: *The Jesuit Relations* ed. Thwaites vol. 51 p. 32 ff., vol. 64 p. 152.

bei den Potawatomie, 1716—1726 bei den Ottawa), der Heilbringer von den Gläubigen als Schneehase (*lepus americanus*) gedacht wurde, dessen Haarkleid im Winter bekanntlich weiß und im Sommer braun ist, so hat man zur Erklärung noch nicht genug gesagt. Bedenkt man indessen, daß der Auffassung vom theriomorphen Heilbringer doch vielleicht eine altertümlichere vorangegangen ist, der zufolge der Heilbringer (pot. Na̱nābōcō *mortuus ille, qui revertitur flammis ardens*, ott. Ne̱nābōsō, dasselbe, bzw. Micābū(s) *magnus ille, qui revertitur*)[1] als die wiederherbeigeholte Sonnenwärme oder dergl. galt[2], so ist eine Deutung nicht schwer: die Nachkommen des Heilbringers d. i. des Gottes der Sonnenwärme, werden als seine Repräsentanten (nach ihrem Tode) ins Feuer geopfert, damit die Sonnenwärme selbst zu Kräften kommen konnte, den Winter vertrieb und den Wiederbeginn des Frühlings gewährleistete.

Berlin **John Loewenthal**

Ein Zauberglaube der Pawnee

In den von G. A. Dorsey gesammelten *Traditions of the Skidi Pawnee*[3] wird Nr. 57 berichtet[4], wie eine Ente von einem Manne gegen den Habicht beschützt ward; zum Danke für die Rettung, heißt es in dieser Geschichte, gab die Ente dem Manne Enten-Macht und zauberkräftige Dinge, nämlich einen magischen Schild und Entenfedern, welche Regen und Nebel bewirken und den Träger dadurch unsichtbar machen konnten.

In der Anmerkung[5] zu dieser Geschichte verweist Dorsey auf Nr. 53 derselben Sammlung, wo berichtet wird, wie eine Eule jemandem die Augen so machte, *that he could see in the night as well as in the day.*[6] Ich glaube hierzu einige weitere Parallelen bringen zu können.

Zunächst aus dem Glauben der alten Mexikaner. In der Beschreibung des Festes Etzalqualiztli ('das Maiskörnerspeiseessen'), das zu Ehren des Regengottes Tlaloc ('er macht aufsprießen') gefeiert wurde, heißt es im Urtexte (Sahagun MS Buch II, Kap. 25), den ich der Freundlichkeit meines Lehrers, des Herrn Prof. Seler verdanke, von den Priestern des Regengottes, die im dazu bestimmten Teiche waren und im Wasser planschten, das Wasser mit den Händen und den Füßen schlugen[7]: *Tzatzitinemi icauacatinemi. quin-*

[1] *Ztschr. f. Ethnologie* Bd. 45 (1913) S. 45.

[2] ebenda S. 77 f.; vgl. meine Schrift *Die Religion der Ostalgonkin* (Leipziger Dissert. 1913) S. 62—69.

[3] *Mem. of the Amer. Folk-Lore Soc.* vol. VIII (1904).

[4] a. a. O. S. 219. [5] a. a. O. S. 353. [6] a. a. O. S. 207.

[7] vgl. ebenda: *Auh in oacíto atenco in innealtiaya tlamacazque nauhcampa ín monca in ayauhcalli — níman ye ic neteteco netlalilo. tlatzitzilca tlauiuiyoca tlacuecuechca. netlautzitzilitzalo. — iye yuqui niman ic tlatoa in ueue ítoca chalchiuquacuilli quitoa: 'couatl içomocayan. amoyotl icaucayan. atapalcatl inechiccauauayan. aztapilcucuetlacayau.' — in oconito iniuan ye ic onne-*

tlayeyecalhuia in ixquichtin totome cequin cauauh tlatoa tlacacauia cequintin quintlayeyecalhuia in pipitztli pipitzlatoa cequintin quintlayeyecalhuia yn acacalome acacalotlatoa. Cequintin aztlatoua, cequintin axoquentlatoa cequintin tocuilcoyotlatoa. D. h. nach Seler: „Sie schreien, sie machen Lärm, sie ahmen die Stimmen sämtlicher (Wasser-) vögel nach, einige schreien wie Enten, sie schnattern, einige ahmen die kleinen Krickenten[1] nach, sie schreien wie die Krickenten, einige ahmen die Sichler[2] nach, sie schreien wie die Sichler, einige schreien wie die großen weißen Reiher[3], einige schreien wie die Eisvögel[4], einige schreien wie die Kraniche.“ [5]

Es ist klar, daß die Regenpriester durch solches Tun den Eintritt des Regens erzwingen wollten, und daß im alten Mexiko die Wasservögel als mächtig über den Eintritt des Regens angesehen wurden.

Aber nicht bloß im alten Mexiko finden wir den Glauben an die besondere Zaubermacht der Vögel, er herrscht auch bei den so weit ab von Mexiko wohnenden Cherokee. Mooney berichtet darüber[6]: *the eyes of a child be bathed with water in which one of the long wing or tail feathers of an owl*[7] *has been soaked, the child will be able to keep awake all night. The feather must be found by chance, and not procured intentionally for the purpose. On the other hand, an application of water in which the feather of a blue jay*[8], *procured in the same way, has been soaked will make the child an early riser.* Es ist wohl ohne weiteres klar, daß hier dieselbe Anschauung vorausgesetzt wird wie bei den Pawnee und den alten Mexikanern.[9]

Berlin **John Loewenthal**

Mystische Meineidszeremonien bei den Juden?

H. Stocks erwähnt in diesem Archiv XIII 154 eine bei den oberschlesischen und posenschen Juden vorkommende Meineids-

---

tepeualo in atlan tlachachaquatztinemi in atlan. tlamauitecti nemi tlacxiui tectinemi atlaciuitectinemi. D. h. nach Seler: 'Und wenn sie (die Priester) am Ufer angelangt sind, an dem Badeplatze der Priester — es befinden sich dort Nebelhäuschen an den vier Seiten — so legen sie sich nieder, hocken sich nieder: sie klappern, sie zittern, sie beben, sie klappern mit den Zähnen. Indem dies so ist, spricht der Alte, der der Edelsteinpriester heißt. Er spricht: 'dies ist der Ort, da die Schlangen beißen, da die Mücken summen, da die Löffelenten (*spatula clypeata*) auffliegen, da die Binsen rauschen.' Nachdem er dies gesprochen, stürzen sie (die Priester) sich nach allen Seiten ins Wasser, planschen im Wasser umher, schlagen mit der Hand, mit den Füßen, schlagen das Wasser mit den Füßen.'

[1] *Nettion carolinense.* [2] *Plegadies guarauna.* [3] *Herodias egretta.* [4] *Ceryle alcyon.* [5] *Grus mexicana.*

[6] *19th Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnol. pt I p.* 284.

[7] *Bubo virginianus saturatus, syruium nebulosum, megascops asio* (so Mooney). [8] *Cyanocitta cristata.*

[9] Vgl. Loewenthal *Religion der Ostalgonkin,* 1913, S. 23.

zeremonie, die ihm einige ungenannte, von dort stammende protestantische Predigerseminaristen berichtet hätten. Da ich mich eingehend mit den jüdischen Volksbräuchen befaßt habe und mir eine derartige Zeremonie völlig unbekannt ist, so erkläre ich auf Grund meiner genauen Nachforschungen in Oberschlesien und Posen jene Angaben für unrichtig. Nach altjüdischem Brauch hat der Jude beim Schwören die Thora in der Hand gehalten (Talmud Šebuōt 38b), und noch heutzutage gehen in Rußland zwei Juden, die einen Rechtshandel haben, zum Rabbiner, der mit Hinzuziehung von zwei Assistenten das Urteil fällt. Schiebt er jemandem einen Eid zu, so legt jener eine Hand auf die Thora und schwört. R. Jōsēf Karo in seinem Komm. Bēt Jōsēf zu Tur Hōšen Mišpāṭ § 87, 25 schreibt, daß es üblich sei, beim Schwur die ganze Hand auf die Thora zu legen. Maharil (um d. J. 1400) gebietet, daß man bei Schwüren, die man vor Gericht ablegen müsse, stets die Hand auf den Pentateuch legen solle, weil „die Christen meinen, daß bei den Juden nur ein in dieser Weise abgelegter Eid Geltung habe" (vgl. M. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens und der Kultur der Juden III 153 f.). Diesen Brauch erwähnt auch der Sachsenspiegel c. 259: „Sol din rehte hant in dem buoche (= Pentateuch) ligen, biz an daz riste (= Handgelenk)." Um 1680 schwur der norddeutsche Jude, indem er die Torarolle in dem Arm hielt (Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln, hrsg. v. A. Feilchenfeld 1913, 140). Nach dem Talmud (Šebuōt 36a+b) hat einer, der den Eid leisten soll, schon dadurch, daß er auf den Inhalt des Schwures, den man ihm vorher kundtut, mit „Amen" (ʻes ist wahrʼ) antwortet, den Schwur getan. In Posen und Oberschlesien wurde bis vor etwa 35 Jahren der vom Gericht auferlegte Schwur eines Juden in der Synagoge in Anwesenheit eines Rabbiners abgelegt, wobei der Schwörende während der Eidleistung eine Hand auf die Thora legte. Die Thora gilt aber als unbrauchbar (פָּסוּל), wenn darin Buchstaben völlig abgerieben oder verschrieben sind. Der bigotte Jude leistet überhaupt keinen Schwur, selbst wenn er hierdurch den Prozeß verlieren sollte. Herr Rabbiner Professor Dr. Ph. Bloch in Posen, der 73 Jahre alt ist und noch den alten Judeneid aus seiner Praxis kennt, schreibt mir auf meine Anfrage: „Es ist mir nicht bekannt — und wenn es so wäre, wie jene Zöglinge des Predigerseminars es angeben, wäre es mir bekannt geworden —, daß in Oberschlesien, wo ich geboren und erzogen bin, und ebensowenig in der Stadt Posen und deren Umgebung, in der ich seit 40 Jahren lebe und amtiere, derartige Praktiken im Schwange waren oder überhaupt als wirksam betrachtet wurden, um einen Schwur außer Kraft zu setzen. Übrigens war bei der Schwurabnahme stets ein Rabbiner zugegen, der sicherlich, wenn derartiges geübt worden, den Richter darauf aufmerksam gemacht hätte, auch den

Schwörenden regelmäßig darauf hinwies, daß er nicht in seinem Sinne, sondern im Sinne der Richter und Gottes den Eid leiste. Verdächtig erscheinen mir die Mitteilungen jener Predigerseminaristen schon darum, weil es, wenn ich nicht irre, länger als 30 Jahre her ist, daß bei der Thora nicht geschworen wird, während jene Seminaristen doch sicherlich tief unter diesem Alter stehen. Ich kann nur betonen, daß ich von all diesem niemals etwas zu hören bekommen habe. Wohl aber weiß ich, daß die Juden eine — vielleicht abergläubische — Scheu vor der Eidesleistung haben, und daß die Rabbinen selbst einen richtigen Eid perhorreszieren (vgl. Wajiqrā Rabbā, Par. 6; Giṭṭin 35 a)." Natürlich wird es wohl zu allen Zeiten Juden gegeben haben, die auch einen Meineid leisteten, aber es gibt keinen jüdischen Brauch, der den Meineid begünstigt. R. Meir aus Rothenburg, der um 1250 lebte, gebietet, daß die Juden verpflichtet wären, einen Glaubensgenossen, der einem Andersgläubigen gegenüber falsch schwören wolle, auf jede mögliche Weise an seinem Vorhaben zu verhindern (vgl. M. Güdemann a. a. O. I 149). Derjenige Jude, der also einen Meineid leistet, kann sich auf einen jüdischen Brauch nicht stützen.

Cöln J. Scheftelowitz

Zur 'Mutter Erde'

Durch die Freundlichkeit von G. Thiele in Marburg werde ich nachträglich darauf aufmerksam, daß die oben S. 333f. gegebene Erklärung der Phaedrusfabel I 18 schon in der folgenden, von mir übersehenen Notiz der Berliner Dissertation (1911) *Phaedriana* von A. Tacke (S. 45,4) kurz angedeutet vorlag: *ad hanc fabulam, quam ego aetiologicam esse puto (de hoc genere disserit Thieleus a. 1908. in Nov. Annal. vol. 21. p. 380. 389s.) cf. initium libri Georgii* (sic) *Samteri, qui inscribitur* Geburt, Hochzeit, Tod *(a. 1911.), maxime p. 15ss., ubi leges medicos graecos idem egisse ac virum fabellae.*

Czernowitz G. A. Gerhard

Hagiographisches

Die (lateinische) Vita S. Genovefae hat C. Künstle in der Bibliotheca Teubneriana (Leipzig 1910) neu herausgegeben. Die Einleitung bietet eine gegen Br. Krusch gerichtete Besprechung der verschiedenen Rezensionen der Legende; der Text ist nach der Rezension C gegeben, die nach Künstle die relativ älteste ist (vgl. die Besprechung von Carl Weyman, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1026 ff., wo einer Überschätzung des Schriftstückes entgegengetreten wird). — In dem Büchlein von W. Lüdtke und Th. Nissen, Die Grabschrift des Aberkios (Leipzig u. Berlin 1910) wird auf die Bedeutung der kirchenslawischen Überlieferung (vgl. A. Semenov, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1534) der Aberkiosinschrift hingewiesen

und der Text der Inschrift in den wichtigsten Parallelfassungen vorgelegt. Die Ausführungen Nissens bezwecken, eine 'Aufarbeitung der gesamten indirekten Überlieferung der Aberkiosvita' zu veranlassen und 'zu verhüten, daß jemand in der nicht zur Ruhe kommenden Diskussion über die Grabschrift fürderhin urteile, ohne zu der handschriftlichen Überlieferung und ihren Problemen Stellung genommen zu haben' (S. 33f.). — Eine verdienstvolle Leistung ist M. Hubers Buch Die Wanderlegende von den Siebenschläfern (Leipzig 1910), in dem auf Grund umfassender Ausnutzung des okzidentalischen und orientalischen Textmaterials, sowie sorgfältiger Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses der einzelnen Fassungen, die Geschichte der Legende gezeichnet und die Frage nach ihrer Entstehung beantwortet wird. Der Verfasser nimmt literarischen Ursprung der Legende an, indem er die alttestamentlich-apokryphe Abimelechlegende als Vorbild betrachtet und die Möglichkeit erwägt, daß ein Reliquienfund die entscheidende Anregung zur Abfassung der Siebenschläferlegende gegeben habe. Von besonderem Interesse sind die behutsamen Ausführungen über die sprachliche Urform der Legende, in deren Verfolg die Priorität der syrischen Fassung zugunsten der okzidentalischen, speziell lateinischen, abgelehnt wird. Hier ist viel zu lernen. Hingewiesen sei auch auf die allgemein methodologischen Bemerkungen S. 356ff., die gegen die Auffassung von einem Fortleben des Heidentums im Christentum Stellung nehmen, des öfteren mit Recht. Seltsam indessen liest sich eine Darlegung wie die auf S. 370: 'Wenn ein Weiblein gestern vor ihrem heidnischen Bild und heute nach seiner Taufe vor einem Heiligenbild eine Kerze anzündet, so erblickt es darin weder bewußt noch unbewußt eine Verquickung von heidnischen und christlichen Anschauungen; es will nur den neuen Fürsprecher mit denselben Mitteln sich geneigt und günstig machen, mit denen es sich bisher an den früheren gewandt.' Die Vertreter der Religionswissenschaft, gegen die sich der Verfasser hier wendet, haben m. W. nicht von einer Verquickung gesprochen, sondern davon, daß in vielen Fällen der christliche Kult in den Formen des heidnischen sich fortbewegte, weil die Menschen, wie Usener zu bemerken pflegte, nicht aus ihrer Haut heraus können. Eben dies aber sagt in dem Schlußsatz der ausgehobenen Stelle mit anderen Worten auch der Verfasser. — Ein Gegenstück zu dem Werke Hubers ist das Buch Joh. B. Aufhausers, das mit straffer philologischer Methode das Drachenwunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung untersucht (Leipzig 1911). Nachdem in der Einleitung sämtliche griechisch überlieferten Wunder des Heiligen skizziert und die Quellen ihrer Überlieferung durchmustert sind, werden die gruppenweise geordneten griechischen Texte des Drachen-

wunders in folgender Weise behandelt: von jeder Gruppe wird zunächst die Überlieferung vorgelegt, dann der Text ediert, dem sich sprachliche und sachliche Einzelbemerkungen anschließen, und zuletzt eine Analyse gegeben, indem der Text nach dem Vorbilde von K. Krumbacher (s. Abh. bayr. Akad. phil. hist. Kl. XXV 3, 1911 S. XII) in seine Einzelmotive zerlegt und auf das Verhältnis der Rezensionen und Gruppen zueinander hingewiesen wird. In derselben Weise verarbeitet der Verfasser in dem zweiten Hauptteil die lateinische Überlieferung, innerhalb deren die Fassung der Legenda aurea am weitesten verbreitet ist. Der Schluß faßt die Resultate zusammen, die sich für die Entstehung der Drachenlegende ergeben. Das Motiv des Drachenkampfes war in der hagiographischen Literatur wohlbekannt, ehe es im 12. Jahrhundert von einem wahrscheinlich griechischen Verfasser auf den hl. Georg übertragen wurde. Die ältesten Akten des Heiligen enthalten den Drachenkampf nicht. Ein Zusammenhang mit heidnischen Legendenmotiven ist höchstens indirekt vorhanden. Derselbe Aufhauser hat in der Bibliotheca Teubneriana 1913 herausgegeben: Miracula S. Georgii.

Maraunenhof — L. Deubner

Slawisches

In den *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* Bd. 1 (Helsingf. 1909) Abh. 3 untersucht V. J. Mansikka russische Zauberformeln, besonders diejenigen von epischem Charakter. Die wertvolle Arbeit weist nach, daß die russischen Formeln in großem Umfang gelehrte Produkte darstellen, deren Motive der christlichen Symbolik entstammen. Die aufgezeigte Entwicklung und Entartung der behandelten Formeln läßt daran keinen Zweifel, auch die literarische Verbreitung tritt klar hervor. Deutsche, lateinische, griechische Quellen werden konstatiert. Von den Russen wanderten zahlreiche Formeln zu den finnischen Völkern, wie der Anhang 289 ff. ausführt. Die Neigung des Verfassers, die Bedeutung des mystisch-heidnischen Elementes in den Zauberformeln zu negieren oder zurückzudrängen, scheint mir an manchen Stellen zu weit zu gehen. Eine genauere Abgrenzung wird überhaupt erst möglich sein, wenn die einzelnen Motive eine schärfere Analyse erfahren haben. Belehrend sind die Ausführungen über Entstehung von Zaubersprüchen aus Riten (283 ff.). Eingeleitet wird die Abhandlung durch eine interessante Übersicht über die Geschichte der Volkskunde in Rußland. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die auf S. 11 mitgeteilten sehr modernen Ansichten O. Millers (1865). — A. von Löwis of Menar, Der Held im deutschen und russischen Märchen, Jena 1912, gibt eine eingehende Analyse der Märchen-Motive, die sich auf den 'Helden' beziehen, zunächst für das deutsche, dann für das russische Gebiet. Alter, Name, Milieu, Ver-

wandtschaftsverhältnisse, Verlöbnis und Heirat, Charakter, Fähigkeiten, psychische Motive, Erlebnisse und Nebenfiguren des Helden werden behandelt. Ein Schlußabschnitt faßt die Ergebnisse zusammen, die darin gipfeln, daß das russische Märchen altertümlicher, formelhafter, typischer, phantastischer, farbiger, detaillierter ist als das deutsche; dafür hat dieses vor dem russischen insbesondere eine stärkere Verinnerlichung voraus. — Volkstümliche bulgarische Riten, ihre Umwandlung unter dem Einfluß fremdländischer Bräuche und des christlichen Kalenders behandelt M. Arnaudoff in seiner bulgarisch geschriebenen, mit französischem Resumé versehenen Abhandlung *Rites et légendes bulgares, Étude comparée I* (*Extrait de la Revue de l'Academie Bulgare des Sciences* IV, Sofia 1912).

Maraunenhof **L. Deubner**

Modernes Bauopfer

Herrn R. Heberdey verdankt das Archiv folgende freundliche Mitteilung über einen Ritus, der noch heute auf der Stätte des alten Ephesos bei Grundsteinlegungen ausgeübt wird. Wenn die Fundamentgräben ausgehoben sind, gibt es ein kleines Fest. Der *Παπάς* erscheint und weiht das heilige Wasser (*ἅγιαμα*), das in vier kleinen Gefäßen (*κοῦπες*) in die vier Ecken 'ganz unten' vergraben wird. Dann schlachtet man ein Tier — je nach den Verhältnissen des Bauherrn ein *ἀρνί* oder einen Hahn (*πετεινός*) oder eine Henne (*κόλλα*) — dessen Blut in die Grundfesten rinnen muß. Zuweilen wird das geschlachtete Tier ringsum getragen, so daß sich das Blut in alle vier Gräben ergießt; doch scheint dies nicht unumgänglich nötig zu sein. Das Tier wird hinterher von den Bauarbeitern verzehrt. Im Jahre 1896 ist die Grundsteinlegung des österreichischen Expeditionshauses in Ephesos durch das geschilderte Bauopfer gefeiert worden.

Maraunenhof **L. Deubner**

Aphrodite in Ephesos

Unter den *Ἐπικλήσεις* der Aphrodite verzeichnen unsere Handbücher eine *Ἐπιδαιτία* in Ephesos. Das beruht auf dem erweiterten Servius Aen. I 720: *Apud Ephesios Venerem Automaten* (*Automatem* C) *dixerunt vel Epidaetia* (so C aus *Epidecia* korrigiert). Nachdem das Aition erzählt ist, fährt er fort: *quod ergo sponte* ⟨*funes* Thilo⟩ *fuissent soluti, Automatae Veneri nomen sacravit, quodque cum epulas pararet, virgo ei aquis fuisset advecta, Epidaeti* (so C) *sacravit.* Thilo setzt *Epidaetia⟨m⟩* resp. *Epidaeti⟨ae⟩* ein; indessen führt die Überlieferung an der zweiten Stelle auf *Epidaeti⟨di⟩* und an der ersten ist *Epidaeti⟨d⟩a* kaum schwerer als die Korrektur der Vulgata. Das so gewonnene, formal einwandfreie *Ἐπίδαιτις* läßt sich leicht erklären. In Ephesos gab es einen Platz *Δαιτίς*, zu dem die *δειπνοφοριακὴ πομπή* der Artemis ging (Et. M. 252, 11; Heberdey, Öst. Jh. VII 1904, 210; Berl. Klass. Texte V 2, 119). An ihm lag also

der Aphroditetempel, und die Göttin *ἐπὶ Δαιτίδι* wurde durch „Hypostase" zur *'Επίδαιτις*. *Αὐτομάτη* als Beiname gerade der Aphrodite ist verständlich; die *Αὐτοματία* Timoleons (Plut. Tim. 36, 3) und *Αὐτόματον* (oder *Αὐτόματος*?) in Pergamon (Hepding, Ath. Mitt. XXXV 1910, 458) bieten nur sehr entfernte Analogien.

Königsberg i. Pr. **K. Latte**

Neue Förderungen der religionsgeschichtlichen Arbeit

1. Ad. Harnack hat der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Stiftung überwiesen, deren Ertrag zur Förderung der kirchen- und religionsgeschichtlichen Studien im Rahmen der römischen Kaiserzeit (d. h. der Zeit vom I. bis VI. Jahrhundert n. Chr.) dienen soll. Von diesem Ertrag sollen auf dem bezeichneten Gebiete Preise für bestimmte, vorher gestellte Aufgaben verliehen, ausgezeichnete Werke zum Druck befördert oder prämiiert und deutsche Gelehrte in ihren Arbeiten und Studienreisen unterstützt werden. (Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1913 S. 965.)

2. Bei der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ist eine religionsgeschichtliche Kommission gebildet worden, die „Quellen der Religionsgeschichte" zu sammeln und in deutscher Sprache herauszugeben beabsichtigt. Der Zweck dieses Unternehmens ist, der religionsgeschichtlichen Forschung ein möglichst umfassendes und zuverlässiges Quellenmaterial zur Verfügung zu stellen. Es wird Wert darauf gelegt, möglichst für alle Religionen der Erde, vergangene wie lebendige, die wichtigsten Quellen in geordneten Gruppen herauszugeben. Wo es wünschenswert ist, sollen die Originaltexte in einer besonderen, zwanglosen Reihe, als „Texte zu den Quellen der Religionsgeschichte" in kritischen Ausgaben beigegeben werden. Dabei soll die philologische, geschichtliche und literargeschichtliche Forschung, die allein die sichere Grundlage zu liefern imstande ist, hier nicht Selbstzweck sein, sondern der Religionswissenschaft die Wege ebnen und sich in ihren Dienst stellen.

Obige Sätze sind mit einigen Kürzungen aus dem Programm der Kommission genommen, das ausführlich auch über die für die einzelnen Religionen geplanten Werke unterrichtet. Wer dies Programm genauer kennen lernen will, erhält es auf Wunsch kostenfrei zugeschickt von Prof. D. Titius, Göttingen, Nikolausbergerweg 66.

Münster i. W. **R. Wünsch**

[Abgeschlossen am 16. Mai 1914.]

Register

Von Richard Kohl

[Abgeschlossen am 8. Juli 1914.]

Druck von B. G. Teubner in Dresden

